FEMINIZMO EKSKURSAI



MOTERS SAMPRATA
NUO ANTIKOS IKI POSTMODERNIZMO

ANTOLOGIJA

Sudarė
KARLA GRUODIS

pradai

ALK

FEMINIZMO EKSKURSAI

MOTERS SAMPRATA NUO ANTIKOS IKI POSTMODERNIZMO

ANTOLOGIJA

Sudarė,
įvadą ir įžangas apie autorius parašė
KARLA GRUODIS

VILNIUS
pradai
1995

UDK 13
Fe 222

Knyga išleista
ATVIROS LIETUVOS FONDO
lėšomis

ISBN 9986-405-23-8

TURINYS

Ir jeigu jūs primygtinai teirautumėtės, ką jos galvoja, jos tegalėtų atsakyti: Nieko. Viską.

Luce Irigaray

ĮVADAS

Kartais sakoma, kad klaida pabrėžinėti lyčių skirtingumą, kuris skaldo mus, juk pirmiausia turėtume galvoti apie save ir apie kitus kaip žmones, kurių skirtumai yra nereikšmingi. Iš tiesų pastaruosius 200 metų idėja apie prigimtinę žmonių lygybę yra pagrindas, kuriuo remiantis svarbios teisės ir laisvės buvo traktuojamos kaip vienodos moterims, taip pat vergams ir kitoms nepalankioje padėtyje esančioms grupėms visame pasaulyje. Tačiau, pastaraisiais dešimtmečiais Vakarų filosofiniame diskurse vis labiau reiškiantis moterims, juodaodžiams ir kitoms anksčiau atstumtoms grupėms, tampa aišku, kad nepakanka matyti vien mūsų – kaip žmonių – panašumus. Apskritai gana svarbu įsisąmoninti, jog iš tikrųjų yra begalė dalykų, kuriais mes labai skiriamės vienas nuo kito. Ko gero, tai įsisąmoninti yra kur kas sunkiau, negu manoma.

Kaip ir rasė, žmogaus lytis yra skiriamasis bruožas – kiekvieno individo tapatumo ir patyrimo pagrindas tiek sąmonėje, tiek ir pasąmonėje. Nuo pat gimimo mes pažymėti

lyties skirtumo – nuo to momento, kai duodamas lemiamas klausimas: „Berniukas ar mergaitė?" Ir vis dėlto iki šio šimtmečio nebuvo įprasta sąmoningai apmąstyti savo vyriškumą ar moteriškumą. Buvo visuotinai manyta, kad asmens lytis yra paprasčiausiai tai, kas įgimta, ir kad tai visai nesusiję nei su kultūra ir istoriniu laikotarpiu, kada buvo gimta, nei su materialiomis sąlygomis. Bet, kaip pripažintų visi modernybės eros istorikai, XX a. įvyko beprecedentis požiūrio į lytį ir lyčių socialinius santykius pokytis. Nuomonę, kad asmens lytis turi nulemti jo ar jos pasirinkimus, vaidmenį gyvenime, savęs suvokimo industriniame pasaulyje būdą išstūmė pripažinimas, kad, be biologinių lyčių funkcijų, tai, ką mes *„darome"* iš lyties, yra ir labai kintamas dalykas. Nors moterys ir vyrai ir toliau „natūraliai" atlieka atitinkamus savo vaidmenis pratęsiant giminę, beveik visa kita, kas susiję su lytimi, yra kvestionuojama. Daugumą šių pokyčių lėmė vaidmuo ir tapatumas tų moterų, kurios ne tik reikalavo visų pilietinių teisių, bet iš tiesų tapo visų profesijų atstovėmis: nuo ugniagesių ir policininkių iki chirurgių ir politikos lyderių. Dar labiau pasikeitė tapatumo suvokimas ir tarpasmeniniai santykiai: vyrų ir moterų, tėvų ir vaikų, tos pačios ar kitos lyties draugų ir mylimųjų. Čia vyksta tikra revoliucija, kurioje iškyla iš esmės naujos tapatumo, skirtingumo ir kito sampratos.

Kadangi sovietinis režimas taip sistemiškai ribojo bendravimą su laisvuoju pasauliu, Lietuvoje šių pokyčių tikroji įtaka iki šiol nebuvo pajausta. Sovietinė prievartinės lygybės politika, užuot išlaisvinusi moteris, tam tikru mastu turėjo atvirkščią efektą. Kaip rodo naujausi sociologiniai tyrimai, visiškas moterų užimtumas darbo rinkoje kiek labiau nepakeitė pažiūrų į lyčių santykius. Nors, viena vertus, moteriai buvo užkrauta dviguba atsakomybės už šeimą ir pareigų darbe našta, tačiau, kita vertus, tradiciniai barjerai, siekiant

moteriai užimti aukštesnę padėtį visuomenėje, išliko kaip buvę. Ir socialiniuose, ir intymiuose lyčių santykiuose senamadiškas galantiškumas pridengia mizoginiją: moteris buvo žavi, bet, šiaip ar taip, žemesnė būtybė. Po plonyčiu pseudolygybės sluoksniu lyčių santykiai Lietuvoje atrodo tarytum įšaldyti būtajame laike.

Šios antologijos tikslas – supažindinti skaitytoją su naujausiais laimėjimais teorinio lyties supratimo srityje ir atskleisti istorinę moters ir lyčių skirtumo sampratos evoliucijos prasmę. Dauguma straipsnių yra grynai teoriniai ir iš pradžių gali pasirodyti tolimi kasdienėms daugumos moterų ir vyrų gyvenimo realijoms. Tačiau vis dėlto tikiuosi, jog šie tekstai atliks tai, kas, mano manymu, yra geros filosofijos funkcija, t.y. jie iškels žmonėms klausimų. Tikiuosi, kad jie padės moterims geriau suprasti, ką reiškia kultūriškai ir istoriškai būti moterim, ir kartu padės vyrams kritiškai įvertinti ir savo požiūrį į moterį, ir savo pačių vyriškumo supratimą. Kaip ir kitais mūsų egzistencijos aspektais, istorinė perspektyva leidžia mums pamatyti, kaip drastiškai keičiasi mūsų elgesys, moraliniai įsitikinimai, tapatumas ir socialiniai vaidmenys pereinant iš vieno istorinio ar kultūrinio laikotarpio į kitą. Kaip politinės sistemos ir drabužių stiliai, taip ir reikšmės, kurias mes suteikiame lyčiai, nuolat kinta dėl socialinių, ekonominių, religinių, politinių ir kitų veiksnių įtakos. Tokioje istorinėje perspektyvoje lyties tapatumas iškyla kaip paini lengvai nustatomų ir neaiškių, sąmoningų ir pasąmoningų elementų mozaika. Savasis „aš", arba subjektas, kalbant filosofiškai, nebėra statiška visuma, o nuolat kintanti, save kurianti ir perkurianti būtybė, atvira nesuskaičiuojamoms įtakoms. Šiuo požiūriu žmogaus laisvės prigimtis visiškai atsiskleidžia sugebėjimu *kurti prasmes* nepriklausomai nuo gimimo aplinkybių, mūsų istorinio konteksto, mūsų psichologinės sanklodos ir mūsų lyties.

Feminizmo istorija

Neįmanoma kalbėti apie lytį be nuorodos į feminizmą – idėjų ir socialinių santykių revoliuciją, kuri per pastaruosius tris dešimtmečius iš esmės pakeitė lyties supratimo būdą. Pradžioje norėčiau pabrėžti, kad, kai kalbu apie feminizmą, turiu galvoje pačią plačiausią įmanomą šio žodžio reikšmę. Siauresne prasme feminizmas suprantamas kaip organizuoti moterų judėjimai, kurių, dažnai sakoma, esančios dvi bangos. Pirmoji banga – tai moterų kova dėl balsavimo teisės visą XIX a. bei XX a. pradžioje. Antroji banga iškilo šio amžiaus septintojo dešimtmečio pabaigoje, kai moterys suprato, kad įstatymu suteiktos teisės išlaisvino jas tik iš dalies, ir kai jos pajuto, kad būtina iš esmės keisti lyčių ir socialinius santykius, šeimos struktūrą bei kultūros nuostatas. Tačiau feminizmas yra kur kas daugiau negu šie judėjimai. Nei septintojo dešimtmečio moterų judėjimo feminizmas, nei XIX a. kova dėl politinių teisių neatsirado tuščioje vietoje. Veikiau šie judėjimai buvo dalis ilgos istorijos, kuri, aš teigčiau, yra viena iš pagrindinių žmonijos istorijų temų – tai pasakojimai apie lyčių skirtumus, panašumus ir santykius, apie lyties reikšmę. Todėl šioje antologijoje stengiamasi atskleisti dvi susipynusias istorijas: lyties ir moters sampratos Vakarų kultūroje istoriją bei feministinės minties kaip šios istorijos esminės dalies raidą.

Lyties prasmės klausimas senas kaip ir pati filosofija, o gal net dar senesnis. Jeigu grįžtume prie mitologinių sistemų bei religijų, egzistavusių iki Vakarų filosofijos, pamatytume, kad lytis buvo visų jų pagrindinis organizuojantysis principas. Visose senovinėse mitologijose – ar tai būtų Graikijos, senosios Europos ar Azijos – patys svarbiausi žmogaus egzistencijos klausimai formuluojami per lyčių skirtumus ir per juos išreiškiančius simbolius. Gyvenimas ir

mirtis, šventumas, bendruomenė ir civilizacija suprantami kaip akivaizdžiai sulytintos kategorijos. Senovinėse matricentrinėse mitologijose motina simbolizuoja gyvenimo galią; kuriantis hierarchiškai organizuotoms visuomenėms, dievai vis labiau remia patriarchalinę valdžią, o moteriškumas pradeda atstovauti tamsai, nepažinimui ir grėsmei. Graikų mitologijoje Dzeuso viešpatavimas visatoje, sukurtoje moteriškos dievybės Gajos (Žemės), yra įtvirtintas nuslopinant maištingos jo žmonos Heros moteriškumą. Jos galia danguje suvaržyta iki to laiko, kol ji pripažins savo klusnumą. Pasak Marijos Gimbutienės, perėjimui nuo senosios Europos prie indoeuropietiškos mitologijos būdinga tai, kad derlingumo ir taikingumo deivės-motinos atmetamos vyriškųjų dievybių, įkūnijančių valdžią ir atstovaujančių karo kultūrai, labui. Judėjiškoje krikščioniškoje tradicijoje Dievo vaizdinys sukurtas pagal tėvo valdžios modelį, o moteriškumas reprezentuoja pasyvią ir nuolankią meilę. Visose žinomose kultūrose visuomenė yra organizuota pagal tėvystės, vedybų, giminystės santykius, kurie visi savo ruožtu apibrėžiami lyčių skirtingumo kategorijomis.

Todėl nenuostabu, kad pirmieji vakarietiškos tradicijos filosofai – ikisokratikai – lyčių skirtumui kaip filosofinei kategorijai teikė itin daug reikšmės. Pasak Kanados filosofės Prudence Allen (jos Šv. Augustino veikalų analizė yra šioje antologijoje), lyčių skirtumo prasmė ikisokratikams buvo tokia svarbi, kad, siekdami ją apibrėžti, jie kėlė visų keturių rūšių klausimus, liečiančius priešybę, generaciją, išmintį ir dorybę. (Plačiau žr. Allen teksto įvadą.) Lyčių skirtumo problematika yra susipynusi su daugybe svarbiausių filosofinių sąveikų, ypač su tomis, kurios egzistuoja tarp materialumo (kūno) ir nematerialumo (dvasios), subjekto (savęs) ir objekto (kito). Vakarietiškoje mąstysenoje moteriškumas ir vyriškumas yra bene įtaigiausi simboliai, vartojami

minėtiems santykiams nusakyti. Kaip nurodo prancūzų feministė rašytoja Hélène Cixous savo garsioje esė *Išėjimai* (čia spausdinama ištrauka), Vakarų mąstyme veikia priešybių seka, pagal kurias moteriškumas yra nuosekliai tapatinamas su neigiamu arba mažiau vertingu poros elementu:

Aktyvumas / Pasyvumas
Saulė / Mėnulis
Kultūra / Gamta
Diena / Naktis
Tėvas / Motina
Protas / Jausmas
Suprantamybė / Juntamybė
Logos / Pathos.[1]

Problema ta, kad šios binarinės opozicijos nėra neutralios, o veikiau kuria griežtą vertybių sistemą, kuria rimtai pradėta abejoti tik mūsų laikais. Lyties vaidmenį Vakarų mąstyme geriausiai atspindi tai, kad kūno (juslingumo, materialumo) susvetimėjimą pirmiausia įkūnija moters (moteriškumo) suobjektinimas. Kaip lyties tapatumas vaidina pagrindinį vaidmenį kiekvieno individo tapatume, taip lyčių skirtumas yra ašinis filosofijos klausimas. Kai kuriais laikotarpiais, pavyzdžiui, Šviečiamajame amžiuje, jis buvo nuslopintas arba ignoruojamas. Kitais amžiais, pavyzdžiui, ikisokratikų senovės Graikijoje arba mūsų laikais, jis iškyla į patį refleksijos apie žmogaus būvį paviršių. Aš sutikčiau su Luce Irigaray, kad tai yra didysis mūsų epochos klausimas, tai ašis, kuriai sukantis pereinama į naują žmonijos istorijos skyrių.

Esu įsitikinusi, kad tai, ką mes šiandien vadiname feminizmu, turėtų būti apžvelgta kiek įmanoma platesniame istoriniame ir filosofiniame kontekste. Parinkdama šiai antologijai tekstus ir rašydama jų įvadus, mėginau perteikti šios perspektyvos prasmę. Tad jeigu į feminizmą pažvelgsime filosofijos istorijos kontekste, pamatysime, kad moters san-

tykis su filosofija iš esmės pasikeitė. Kol moterys nesiėmė rašyti pačios apie save, moteris Vakarų filosofiniame kanone buvo apskritai laikoma *objektu* – amžinai *kitas*, kaip apibūdino Simone de Beauvoir. Kai, pavyzdžiui, XV a. rašytoja Christine de Pisan analizuoja save ir savo situaciją kaip moteris, remdamasi *savo – moters – patirtimi*, galime drąsiai teigti, jog buvo sukurtas moters–*subjekto* požiūris. Taigi į feminizmą galima žvelgti iš dviejų perspektyvų. Viena vertus, jis reiškia, kad moteris įgyja subjekto statusą. Tačiau daug platesne prasme feminizmas yra tęstinis socialinis, istorinis ir kultūrinis procesas, kai skirtingos kilmės, rasės, įvairių kultūrų ir laikotarpių moterys prabyla savo balsu, pradeda apibūdinti pačios save ir imasi iš naujo apibrėžti savo vaidmenį, savo santykius gyvenime.

Nors feminizmas yra tebevykstantis procesas, kurį sunku apibūdinti paprastais apibrėžimais, keletas pagrindinių temų beveik nuolat iškyla feministinėje mintyje, todėl ją galima laikyti diskursu. Susiaurinčiau šias temas šitaip: *sąmoningumas, lygybė* (lygios teisės), *pasirinkimas* ir *skirtingumas*. Šiame įvade pabandysiu apžvelgti, kaip šios temos buvo rutuliojamos feministiniame mąstyme ir kokį vaidmenį vaidino moterų judėjimų raidoje.

Feminizmas visų pirma domisi lyčių santykių bei su jais susijusių tapatumo politikos ir galios struktūrų *sąmoningumu*. Istoriškai feminizmas iškilo kaip abejonė dėl egzistuojančių lyčių modelių ir naujų modelių paieška. Jis radosi (ir prasideda, pavyzdžiui, šiandien Lietuvoje) tada, kai moterys ėmė abejoti moteriškumui teikiamomis reikšmėmis ir jo statusu, kada jos įsitikino, jog šios reikšmės ir pažiūros nėra amžinos ar nekintamos, bet tik žmonių sugalvotos. Šitaip suvokiama, kad, nors moteriškumas simboliškai išaukštintas, moterų kultūrinė, socialinė, ekonominė ir politinė padėtis visais laikais ir visose kultūrose buvo akivaizdžiai

žemesnė. Tad kiekvienam asmeniui, kuris tiki bendru visų žmonių žmogiškumu, nepaisant lyties, rasės ar klasės, ši nelygybė, kaip ir visos kitos nelygybės formos, turėtų iškilti kaip *pamatinė* etinė problema.

Ketinant rašyti istoriją, – o toks sumanymas visuomet šiek tiek šališkas, – Christine de Pisan galima laikyti viena iš pirmųjų feminisčių, nes ji rašė suvokdama, kad jos amžininkų požiūris į moterį iš dalies neteisingas. Christine įsitikinimas, kad mizoginizmas paremtas tam tikra neteisybe, mums parodo, jog iš pat pradžių feministiniame mąstyme glūdėjo stiprus etinis pradas. Prancūzų filosofė feministė Luce Irigaray įtikino, kad feminizmo etika (arba tai, ką ji vadina „lyčių skirtumo etika") turi du aspektus. Pirma, feminizmas priešinasi neteisingumui, kurį lemia tas faktas, jog, nustumiant moterį į antraeilę objekto padėtį, jai atimama galimybė visapusiškai patirti savastį (arba subjektyvumą); neteisinga ir tai, kad moterims nepripažįstama teisė būti žmogumi plačiąja šio žodžio prasme; tai atsitinka kiekvieną kartą, kai moteris yra žeminama, įžeidinėjama ar varžoma. Antra, feminizmas kritikuoja etiką, kuri tradiciškai suprantama kaip atskirta nuo fizinių ir juslinių žmogaus egzistencijos aspektų (tai ypač išryškina tokios sąvokos: „abstrakčios teisės" bei „abstraktus teisingumas"). Daugelis feminizmo teoretikų moterų pajungimą traktuoja esant kūno susvetimėjimo dalimi, kai motinystės funkcija nuvertinama kaip imanentiškų, materialių gyvenimo aspektų įsikūnijimas. Todėl Irigaray ir kitos feministės mąstytojos siūlo pasvarstyti, ar nereikėtų kurti naujos etikos sampratos, kuri atsižvelgtų į lyčių bei kitokius skirtumus ir į žmogaus egzistencijos materialumą. (Plačiau žr. Irigaray teksto įvadą.)

Amerikietė istorikė Joan Kelly procesą, kai moteris ima kritiškai vertinti savo padėtį, vadina „sąmoningumo krize", kurią išgyvena kiekviena feministė (žr. Kelly ir Christine de

Pisan tekstus). Ši sąmoningumo krizė visuomet pirmiausia patiriama asmenybės lygmenyje: pavyzdžiui, Christine yra priversta klausti Dievą, kodėl jis pasmerkė ją būti moterimi. Kaip rašo Kelly šiame rinkinyje pateiktame straipsnyje, pirmosios feministės, tokios kaip Christine, pirmiausia rūpinosi ugdyti sąmoningumą lyčių struktūrų dirbtinumo atžvilgiu. Sekdamos Christine, jos apeliavo į humanistų bei Šviečiamojo amžiaus iškeltą racionalumo idealą, savo plunksna gindamos moterų kaip žmogiškų būtybių vertybes ir dorybes, jų *lygiavertiškumą* santykiuose su vyrais.

Pasirodžius Anglijos filosofų Mary Wollstonecraft ir Johno Stuarto Millio (jų tekstai yra šioje antologijoje) kūriniams, feministinėje mintyje iškyla nauja tendencija – pradedama pabrėžti moterų *lygiateisiškumo* svarba. Šis *liberalusis feminizmas* tiesiogiai kilo iš liberaliosios politinės filosofijos, ypač iš individo laisvės, pilietinės visuomenės ir piliečio teisių bei pareigų sampratų. Kaip išsamiau aiškinama Wollstonecraft teksto įvade, moters padėtis liberalizmo filosofams iškėlė dilemą: jeigu jie teigia, kad kiekvienas individas iš prigimties laisvas ir kad ekonominės ir socialinės asmens gimimo sąlygos neturėtų nulemti jo vietos visuomenėje, tada sugriaunamas tradicinio patriarchalinio moters pavergimo pagrindas. Jeigu moterys yra žmonės – logiška, kad jos turi tas pačias prigimtines teises kaip ir vyrai. XIX a. pagrindinės teisės, už kurias kovojo vidurinioji ir darbininkų klasės, buvo teisė turėti nuosavybę, balsuoti rinkimuose ir užimti valstybines pareigas. Liberaliojo feminizmo tikslas buvo iškovoti šias teises moterims. Kadangi moterų reikalavimai gauti šitas teises daugiausia buvo sutikti su pajuoka ir panieka, Vakarų šalyse kūrėsi organizuoti moterų judėjimai, raginantys kovoti už jas. Anglijos moterys buvo lyderės ir 1847 m. įsteigė pirmąją Moterų politinę asociaciją. (Anglijos moterų judėjimo aktyvistės buvo pramintos

sufražistėmis – nuo žodžio „suffrage", reiškiančio balsavimo teisę.) 1848 m. Jungtinėse Amerikos Valstijose įvyko garsusis Seneca Falls suvažiavimas. Jį organizavo kovotojos prieš vergiją Lucrezia Mott ir Elizabeth Cady Stanton, kurias kovai už moterų teises įkvėpė tai, kad jos, drauge su savo vyrais nukeliavusios į Londone 1840 m. vykusį pasaulinį suvažiavimą vergovės klausimu, sužinojo, jog jos kaip moterys negali jame dalyvauti. Šitos moterys aiškiai suvokė ryšį tarp lyties ir rasės diskriminacijos, ir šis suvokimas iki šių dienų yra svarbus amerikietiškojo feminizmo bruožas. Seneca Falls suvažiavimo Nuomonių ir išvadų deklaracija, sudaryta Amerikos Nepriklausomybės deklaracijos pavyzdžiu, apgailėjo antrarūšį moterų statusą, politinių bei nuosavybės teisių stoką, švietimą ir galimybes įsigyti rimtas profesijas. Suvažiavime nutarta, kad, siekiant pakeisti šią padėtį, „šios šalies moterų pareiga yra garantuoti sau šventą balsavimo teisę", be to, ir vyrai, ir moterys turi siekti, jog „moterys lygiomis teisėmis su vyrais galėtų verstis įvairiais amatais, įgyti profesiją, dalyvauti komercijoje"[2].

Nors buvo loginių ir juridinių argumentų už moterų balsavimo teisę, kova, kad ši teisė būtų laimėta, buvo ilga ir įnirtinga. Iš tikrųjų istorija rodo, jog nė menkiausia pažanga dėl moters statuso nebuvo pasiekta be konflikto. Daugumoje Europos šalių ir Šiaurės Amerikoje moterų judėjimai turėjo organizuoti gatvėse didžiules viešas demonstracijas; Anglijoje moterys griebėsi nedidelių terorizmo aktų, kol galiausiai įgijo teises, kurių manė esančios vertos. XX a. pradžioje daugelyje Europos šalių moterys jau galėjo studijuoti universitetuose, gavo nuosavybės teises ir skyrybų įstatymus. Anglijoje teisė balsuoti buvo iškovota 1918 m. Nors pirmoji moterų judėjimų banga gali būti pavadinta liberaliuoju feminizmu, svarbu pažymėti, kad šis pavadinimas, kaip ir visos etiketės, aptemdo prieštaringą argumentų, naudojamų

reikalaujant moterų teisių, prigimtį. Buvo remiamasi dviem visiškai skirtingo pobūdžio argumentais – lygybės ir skirtingumo argumentais. Pasak lygybės argumento, moterys turėtų gauti balsavimo teisę, nes vyrai ir moterys iš esmės yra *vienodi*; lyčių lygybė yra grindžiama žmonių vienodumu. Toks yra tikrasis liberalaus feminizmo požiūris, ir kai kurie šiuolaikiniai feministiniai judėjimai išpažįsta jį iki šių dienų. Skirtingumo argumentas tarytum teigia visiškai nesuderinamą dalyką. Kaip tik todėl, kad moterys yra kitokios negu vyrai, jos turėtų reikšti savo nuomonę politikos ir kitais klausimais, nes jų įnašas suteikiąs naują perspektyvą. 1891 m. Millicent Garrett Fawcett, Nacionalinės moterų sufražisčių sąjungos vadovė, pareiškė: „Mes remiame moterų atstovavimo teisę ne todėl, kad nėra skirtumo tarp vyrų ir moterų, bet greičiau todėl, kad šis *skirtumas egzistuoja* (...) Mes norime, kad *savita* moterų patirtis darytų įtaką įstatymų leidybai" [pabraukta mano. – *K.G.*][3].Amerikos istorikas Thomas Laqueuras šiuos prieštaringus požiūrius aiškina kaip pamatinių pokyčių, įvykusių XVIII ir XIX a. biologijos bei politikos teorijose, liečiančiose lyties prigimtį, padarinį. Plačioje mokslinių teorijų apie lyčių skirtumą istorijoje Laqueuras atranda du modelius: vienos lyties ir dviejų lyčių modelius. Iki Šviečiamojo amžiaus lyčių skirtumas buvo suprantamas kosminės hierarchijos, palaikančios visatos tvarką, kontekste. Šioje „hierarchijos metafizikoje" visi universumo santykiai buvo suvokiami kaip tobulumo pakopos – nuo arčiausių tobulybei būčių iki labiausiai nuo jos nutolusių. Moteris buvo įsivaizduojama kaip netobulas vyras; moteris neegzistavo kaip savarankiška būtybė, o vien kaip žmogiškosios būtybės, kurios modelis buvo vyras, variantas. Ir Aristotelis, kurdamas savo biologines teorijas, ir II a. pr. Kr. gyvenęs anatomas Galenas išpažino šį vienos lyties modelį, pasak kurio „moteris yra tuščia kategorija".

Tik atrodo, kad moteris turi „lytį“, kadangi pačią kategoriją apibrėžia toks socialinių santykių aspektas, kuris nurodo lyčių skirtumą, o matas visada buvo vyras“[4]. Remiantis šiuo lyčių skirtumo modeliu, į moters lyties organus buvo žiūrima tik kaip į vyriškųjų priešingybes ir buvo visiškai neigiamas visoks įmanomas jų savitumas.

Pasak Laqueuro, XIX a. pradžioje pradėta abejoti šiuo vienos lyties modeliu dėl anatomijos mokslo atradimų, kad moters dauginimosi sistema funkcionuoja savitu, išskirtiniu būdu. Pavyzdžiui, buvo įsitikinta, jog moters pastojimas ir ovuliacija, kitaip negu vyro sėklos išsiliejimas, nėra susiję su orgazmu. Pamažu formavosi dviejų lyčių modelis. Laqueuras tai vadina „nepalyginamumo anatomija“, kai moterys įsivaizduojamos kaip iš esmės skirtingos nuo vyrų ar net priešingos jiems. Tačiau Laqueuras pabrėžia, jog naujasis modelis galutinai neišstūmė senojo modelio, jie veikiau suderinami ir toliau išlaikomi kartu iki šiol. Laqueuras aiškina, jog taip atsitiko todėl, kad biologinė lyties samprata yra susipynusi su politiniais ir socialiniais interesais. Pasak Laqueuro, dviejų lyčių modelis buvo suformuotas tik XVIII ir XIX a., nes iki to laiko nebuvo ieškoma mokslinių įrodymų, jog egzistuoja dvi lytys. Tačiau, įsigalint liberalizmui, moterų lygių teisių priešininkams politiškai prireikė įrodyti, jog moterys iš esmės skiriasi nuo vyrų ir todėl negali naudotis tomis pačiomis kaip vyrai teisėmis. Anglų biologas ir socialinio gyvenimo analitikas Patrickas Geddy 1889 m., prieštaraudamas moterų teisėms, rašė: „Tai, ką ikiistoriniais laikais nusprendė Protozoa, negali būti panaikinta Parlamento aktu“[5].

Maždaug amžių sandūroje, kai dar nebuvo pasiekti liberaliojo feminizmo tikslai, ėmė formuotis nauja feministinio diskurso perspektyva, kurią galėtume pavadinti *radikaliuoju feminizmu*. Skirtumai tarp radikaliojo ir liberaliojo fe-

minizmo yra labai dideli. Liberaliojo feminizmo šalininkai iki šiol teigia, jog reikšmingų skirtumų tarp lyčių nėra ir jeigu moterims bus suteiktos visos tos pačios politinės, profesinės ir socialinės teisės kaip ir vyrams, ilgainiui lyčių nelygiavertiškumas natūraliai išsilygins. Šiame požiūryje glūdi tariamai universalių vertybių, struktūrų ir standartų, kurie istoriškai buvo sukurti būtent vyrų, pripažinimas. Julios Kristevos nuomone, liberaliojo feminizmo tikslas – pasiekti, kad moterys visiškai įsilietų į vyrų sukurtą simbolinę tvarką (žr. Toril Moi straipsnį, kuriame ji aptaria Kristevos pateiktą įvairių feminizmo tipų analizę). Kita vertus, radikaliosios feministės kelia klausimą, ar tos socialinės ir teorinės struktūros, kurias mes laikome esant neutraliai „žmogiškomis", nėra kaip tik vyriškosios sielos kūriniai ir ar neatspindi pirmiausia vyriškosios patirties. Priešindamosi vyriškosios perspektyvos ir vyriškosios galios persvarai mūsų kultūroje, radikaliosios feministės nagrinėja pasaulį moters požiūriu. Jos stengiasi atskleisti įvairius moteriškojo pažinimo, išminties, sugebėjimų ir kūrybingumo aspektus, kurie buvo nuslopinti patriarchalinėje kultūroje. Tai darydamos, jos viliasi ne tik išlaisvinti moteris, bet ir paskatinti siekti esminių pokyčių mūsų kultūroje, socialinėse struktūrose ir asmeniniuose santykiuose. Šis feminizmas yra radikalus, nes iš naujo peržiūri pamatines mūsų kultūros (ypač moderniosios) pažiūras į visuomenę, individą, teisingumą ir siekia iš esmės pakeisti šias sampratas. (Nors patriarchalinių struktūrų ir vertybių kritika paskatino kai kurias feministes iškelti moteris aukščiau vyrų ir netgi ginti „separatistines" nuostatas, į šią reakciją reikėtų žiūrėti kaip į ekstremalią radikalaus feminizmo idėjų atmainą ar netgi jų iškraipymą. Tikiuosi, kad šios antologijos tekstai rodo, jog feminizmas nemenkina *vyrų* ar *vyriškumo* ir netgi ryžtingai priešinasi tokiems užmojams.)

Nors radikalusis feminizmas apskritai laikomas šiuolaikinio moterų judėjimo rezultatu, jo prielaidų randama mūsų amžiaus pradžioje ar net anksčiau. Pavyzdžiui, kai Christine de Pisan rašo apie alegorinio „Damų miesto" statymą, ji siūlo labai šiuolaikišką ir radikalią idėją, kad moterims būtina sukurti kultūrinę (o gal ir fizinę) erdvę, kurioje jos galėtų laisvai ugdyti savo tapatumą ir kūrybingumą. XX a. pradžioje radikalias feministines idėjas formavo dvi naujos srovės, atsiradusios moterų judėjime: feministinis socializmas ir pacifistinis feminizmas. Feministinis socializmas, propaguojamas tokių garsių veikėjų kaip Alexandra Kollantai ir Clara Zetkin, laikėsi nuostatos, kad moterų padėtį galima pagerinti tik iš esmės pagerinus visuomenę. Jungtinėse Valstijose rašytoja ir socialinės teorijos kūrėja Charlotte Perkins Gilman, sakydama: „Aš nesu feministė; pasaulis yra maskulinistinis", nurodė, kokiu mastu visuomenė yra persmelkta vyriško šališkumo. Emma Goldman, garsi rašytoja anarchistė (beje, gimusi Lietuvoje ir emigravusi į Ameriką), teigė, kad visos egzistuojančios socialinės struktūros yra prievartinės ir kad vedybos yra lygiavertės prekybai vergėmis.

Pacifizmas į feministinį diskursą įsiterpė apie XIX a. vidurį. 1848 m. prancūzų socialistė feministė Jeanne Deroin rašė: „Drauge su jumis norime kurti naują pasaulį, kuriame viešpataus taika ir tiesa; mes norime, kad teisingumas apsigyventų kiekvienoje sieloje, o meilė – kiekvienoje širdyje"[6]. Iš tikrųjų pirmoji Nobelio taikos premija buvo įteikta moteriai, „balsuotojai už taiką" iš Austrijos, Berthai von Suttner – 1889 m. išleistos knygos *Sudėkite ginklus*[7] autorei. Pirmasis pasaulinis karas privertė abiejų stovyklų moteris – ir socialistes, ir lygių teisių gynėjas – sustabdyti savo feministinę veiklą tam, kad paremtų savo valstybių karines pastangas. Vis dėlto kitos kategoriškai priešinosi karui kaip

prieštaraujančiam moterų interesams ir moterų požiūriui į pasaulį. 1915 m. įvyko dvi moterų pacifisčių konferencijos: Tarptautinė socialisčių, pasisakančių už taiką, konferencija įvyko Berne, Šveicarijoje, o liberalus Tarptautinis moterų kongresas – Hagoje, Nyderlanduose. Nors bendra pasipriešinimo karui idėja ir nesuvienijo šių priešingų feministinių stovyklų, abu šie suvažiavimai „kvietė baigti karą ir ragino moteris stengtis paveikti savo šalių vyriausybes, kad šios sudarytų taiką“[8].

Nepaisant nesutarimų tarp įvairių politinių orientacijų feminisčių, buvo sutariama dėl to, kad visuomenės ir vyriausybės veikia kažkaip labai neteisingai ir kad moterų indėlis galėtų suvaidinti pagrindinį vaidmenį gerinant visuomenę. Tik šiame šimtmetyje tapo įmanoma kelti klausimą, koks galėtų būti moterų indėlis, nes moterys pirmą kartą istorijoje ėmė aktyviai veikti visose visuomenės gyvenimo srityse. Nereikėtų nepakankamai vertinti istorinės šio fakto svarbos, ir tik dabar, XX a. gale, pradedame suprasti visas jo išdavas. Vokiečių sociologo Georgo Simmelio tekstas yra įtrauktas į šią antologiją todėl, kad šis mąstytojas tiesiog aiškiaregiškai įžvelgė istorinę feminizmo svarbą ir numatė, kaip jis galėtų paveikti Vakarų kultūros ir visuomenės raidą. Savo esė „Moteriška kultūra“ Simmelis atvirai ir tiesiai klausia, kuo moterų judėjimai galėtų papildyti tai, ką jis vadina „objektyviąja kultūra“. Nors jo kultūros teorija yra šiek tiek prieštaringa, Simmelis įžvalgiai numatė, jog vienas iš svarbiausių feminizmo rezultatų bus naujų, moterų pasaulio patyrimu ir suvokimu grindžiamų (arba iki tol neišryškėjusių) kultūrinio ir socialinio gyvenimo formų atsiradimas.

Virginia Woolf savo ilga esė *Savas kambarys* (1929) žymi išties *postmodernaus feministinio diskurso* atsiradimą. Kartu tai vienas iškalbingiausių Simmelio tezės patvirtinimų, kad

moterys, ko gero, sukurs naujas kūrybingumo, tapatumo ir žmonių santykių formas[9]. Woolf postmodernizmas yra akivaizdus – jis išryškėja ir *Savo kambario* turinyje bei formoje. Esė prasideda pasakotojos paaiškinimu, kad ji nesugebės pateikti auditorijai „tiesos grynuolių" tema „Moterys ir grožinė literatūra". Užuot tai darius, ji sąmonės srauto būdu pateikia apmąstymus apie tai, kaip ji, lankydamasi išgalvotame „Oxbridge" universitete, asmeniškai patyrė, kaip moteris pašalinama iš kultūrinės tradicijos. Tai darydama, Woolf mums atskleidžia paslėptus psichologinius moterų pavergimo padarinius jų tapatumui ir savimonei. Kaip nurodo Toril Moi šioje antologijoje spausdinamame straipsnyje apie Woolf, stilistinė *Savo kambario* strategija lygiai taip pat prasminga kaip ir jo turinys. Dekonstruktyvus stilius, kuriuo ji rašo apie lytį, tiesiogiai pranašauja tokių šiuolaikinių feminizmo teoretikių kaip Kristeva, Flax ar Irigaray pastangas artikuliuoti alternatyvią skirtumo sampratą, esančią anapus hierarchinių binarinių priešstatų ir reduktyvių lygybės sampratų.

Tačiau tuo pat metu Woolf tekste galime įžvelgti, kad moterims tebėra svarbūs lygybės siekiančio liberalaus feminizmo tikslai. Pagrindinė *Savo kambario* tezė yra tokia: siekdamos patenkinti savo kūrybinius ar kitus intelektualinius interesus, moterys privalo būti finansiškai nepriklausomos ir turėti „savą kambarį", t.y. fizinę ar bent psichologinę erdvę, kurioje jos galėtų laisvai išreikšti save. Woolf nuomone, moterys nesukūrė daug didžių meno, literatūros, filosofijos kūrinių, netapo didelių mokslinių atradimų autorėmis ne dėl paveldėto protinio nepilnavertiškumo, bet visų pirma dėl savo ekonominio ir socialinio pavergimo. Kas būtų nutikę, pabrėžtinai klausia Woolf, jeigu Shakespeare'as būtų turėjęs seserį, tokią pat talentingą kaip jis?

Be išlygų remdama moterų balsavimo teisę, Woolf vis

dėlto primygtinai teigė, kad, moteriai siekiant intelektualinės ir emocinės laisvės, finansinė nepriklausomybė esanti svarbesnė sąlyga. Tai pabrėždama, Woolf atskleidžia, koks svarbus XX a. feminizmui yra *pasirinkimo* principas. Individo pasirinkimo laisvė yra, žinoma, pagrindinė liberalizmo atrama. Kartu šis principas yra ir radikaliojo bei postmodernaus feminizmo pamatas, nes tik tuomet, kai moterys pareiškia savo teisę pasirinkti, kaip jos nori gyventi, t.y. ką pasirinks savo partneriais, kaip išreikš savo tapatumą ir seksualumą, kokiomis sąlygomis gimdys vaikus, – tik tuomet jos gali pradėti kurti naujus subjektyvumo ir tarpasmeninių santykių modelius. Todėl liberalizmo individualios laisvės principas yra būtina radikaliojo bei postmodernaus feminizmo prielaida; šis principas ir toliau bus svarbiausias viso pasaulio moterų judėjimų tikslas.

1949 m., kai buvo išleista išsami Simone de Beauvoir studija apie moterį *Antroji lytis*, atrodė, kad moterys industrinėse šalyse išsikovojo teisinę ir politinę lygybę, apie kurią svajojo XIX a. sufražistės. *Antrosios lyties* įvade Beauvoir, sakydama, kad feminizmas „praktiškai baigėsi“, atspindi tuo metu populiarią sampratą[10]. Ironiška, bet kaip tik Beauvoir tapo naujos ir netgi stipresnės feminizmo bangos simboliu. Įvairių faktorių sankaupa lėmė tai, kad septintojo dešimtmečio pabaigoje iškilo „antroji feminizmo banga“. Antrojo pasaulinio karo metais Europoje ir Šiaurės Amerikoje moterys gausiai įsitraukė į darbo rinką, užimdamos tas darbo vietas, kurios liko laisvos vyrams išėjus kariauti. Po karo dauguma šių vyrų grįžo atgal prie savo darbų ir šimtai tūkstančių moterų, jau spėjusių patirti ekonominę nepriklausomybę, neturėjo kito pasirinkimo – tik grįžti į namus. Nors juridiškai moterys turėjo teisę balsuoti, turėti nuosavybę, įgyti išsimokslinimą ir siekti karjeros, tačiau pokarinis konservatizmas skatino jas tenkintis ribota

egzistencija, panašia į jų likimo draugių, gyvenusių XIX a., egzistenciją. Simone de Beauvoir gyveno laisvą intelektualinį ir seksualinį gyvenimą – ir tik todėl, kad ji atvirai sulaužė visuomenėje įprastus „deramo" moters elgesio standartus. Panašiai buvo ir Lietuvoje sovietiniu laikotarpiu: moteris, tokia kaip Beauvoir, galėjo siekti intelektualinių ar meninių aukštumų, bet tai būdavo tik reta išimtis, tarsi iššūkis. Itin Šiaurės Amerikoje to meto konservatizmą įkūnijo tikras namų šeimininkės kultas. Kaip niekad anksčiau istorijoje „tikrasis moters vaidmuo" buvo agresyviai propaguojamas per masinės informacijos priemones: televiziją, radiją, žurnalus, knygas ir filmus, kurie teigė itin griežtą moteriškumo modelį. Buvo manoma, kad ideali moteris susitapatina su namų šeimininkės vaidmeniu ir atranda visišką pasitenkinimą tenkindama kiekvieną savo vaikų ir vyro poreikį. Buvo vėl atgaivintas XIX a. būdingas viešosios – vyrų ir privačios – moterų sričių atskyrimas. Peržiūrėjus to laikotarpio skelbimus, susidaro įspūdis, jog visi laimėjimai, kuriuos pasiekė moterys praėjusiame šimtmetyje, nereikšmingi. Moters būties pilnatvę įkūnijo nauji namų apyvokos prietaisai – orkaitės ir dulkių siurbliai buvo pristatomi kaip moters draugai ir pagalbininkai jai atliekant vienintelę savo gyvenimo funkciją, t.y. prižiūrint namus.

Tačiau pamažu tapo aišku, kad daugelis moterų, kurių gyvenimas, buvo manoma, įkūnija Amerikos svajonę, toli gražu nėra patenkintos savo vaidmeniu. Betty Friedan savo knygoje *Moteriškumo paslaptis (The Feminine Mystique)* – svarbioje tradicinio amerikietės žmonos–šeimininkės įvaizdžio studijoje, atskleidė, jog nesuskaičiuojama gausybė moterų šį moteriškumo idealą išgyvena kaip frustraciją ir savęs naikinimo košmarą. Baigusi vieną iš geriausių moterų koledžų, Friedan atsisakė prestižinės stipendijos studijoms tęsti vien dėl to, kad akademiniu požiūriu nepralenktų savo

vyro. Galiausiai viskas baigėsi tuo, kad ji pajuto, jog joje kovoja noras būti tobula žmona ir troškimas siekti žurnalistinės karjeros. Rašyti *Moteriškumo paslaptį* ji ryžosi tik po to, kai ištyrė, kaip gyvena 200 jos universiteto bendramokslių; ji atskleidė, jog dauguma jų kenčia nuo pačių įvairiausių įtampų, atsiradusių dėl didelės prieštaros tarp jų įgyto išsimokslinimo ir vaidmens, kuris joms skirtas. Išplėtusi savo tyrimą ir apklaususi žmonas-šeimininkes visoje šalyje, Friedan sužinojo, kad nemaža dalis Amerikos moterų patiria stiprių psichologinių kančių dėl savo vaidmens neadekvatumo ir daugelis jų savo nepasitenkinimą stengiasi numalšinti trankvilizatoriais. Friedan taip pat atskleidė, kad daugelio šių moterų vedybos toli gražu neatitiko idealių santykių, paremtų tarpusavio supratimu ir pagalba, ir kad moterų infantilizacija žalinga ir jų vaikams, kurie dažnai nepajėgia pakankamai subręsti.

Moteriškumo paslaptis buvo tikras bestseleris ir Jungtinėse Valstijose sukėlė masinės informacijos priemonių sensaciją, nes šimtai tūkstančių Amerikos moterų atpažino save knygos puslapiuose. Panašiai kaip Simone de Beauvoir Prancūzijoje, Friedan ragino moteris paimti likimą į savo rankas ir turėti drąsos pakeisti save ir savo vaidmenis. Beauvoir 1949 m. nesiejo savęs su organizuotu feminizmu, o Betty Friedan suvokė, jog būtina moterims telkti jėgas kolektyvinei kovai, kad pakeistų savo situaciją, ir greit tapo naujo moterų judėjimo šaukle.

Nors išsilavinusių namų šeimininkių kančios sudarė sąlygas kilti antrajai feminizmo bangai, tačiau realų postūmį lėmė moterys, kurios dalyvavo įvairiuose socialiniuose judėjimuose. Septintojo dešimtmečio pabaiga ir Europoje, ir Šiaurės Amerikoje – tai didelio politinio ir socialinio sąmyšio laikotarpis. Septintojo dešimtmečio hipių judėjimas ir seksualinė revoliucija parodė, kad jaunimas masiškai atmetė

griežtai apibrėžtus socialinius vaidmenis ir tradicinės šeimos modelį, kurie jų tėvams buvo šventas dalykas. JAV buvo organizuota masinė kampanija prieš Vietnamo karą, pakilta į kovą už tai, kad spalvotieji gautų visas pilietines teises. 1968 m. Prancūzijoje ir Vokietijoje kilo studentų maištai prieš universitetų vadovybę ir darbininkų klasės išnaudojimą. Nors šiuos judėjimus rėmė tiek moterys, tiek ir vyrai, daug moterų, įsitraukusių į maištą, pradėjo suvokti, kad, nepaisant šūkių apie laisvę ir socialines permainas, jų kolegos vyrai savo bendražyges moteris traktuoja kaip antrarūšius piliečius. Šie vyrai nepajėgė suprasti, kad kaip tik viena iš didžiausių engiamųjų grupių yra moterys, ir vadovavosi XIX a. menančiomis seksistinėmis pažiūromis. Kurdami naujos, laisvėjančios visuomenės viziją, jie tikėjosi, kad moterys vaidins tą patį antraeilį vaidmenį, kaip buvo visada. Buvo tikimasi, kad namuose jos tarnaus savo draugams vyrams, o visuomeniniuose sąjūdžiuose joms buvo patikėta spausdinti manifestus ir tiekti kavą. Stokely Carmichaelis, juodaodžių išsilaisvinimo grupės „Juodosios Panteros" vadovas, tiesiai pareiškė, jog „mūsų judėjime moterys gali dalyvauti tik horizontalioje padėtyje". Šiuose judėjimuose dalyvaujančių moterų (dauguma iš jų turėjo universitetinį išsimokslinimą) nepasitenkinimas „kritinį tašką" pasiekė septintojo dešimtmečio pabaigoje. Tada pradėjo kurtis savarankiškos moterų išsilaisvinimo grupės. Moterys pradėjo burtis į nedideles „sąmoningumo ugdymo grupes", kuriose jos dalydavosi savo patirtimi ir idėjomis. Šių privačių, neformalių susibūrimų vaidmuo buvo lemtingas – dalyvaudamos šiose grupėse, moterys išsiaiškino, jog tų, kurios jaučia prislėgtumą ir vidinį priešiškumą, yra daug, ir jos pradėjo suvokti savo gausumo jėgą. Tokiuose susitikimuose buvo aptariami visi su moters gyvenimu susiję dalykai. Jos sužinojo, kad dauguma moterų tam tikru savo

gyvenimo momentu yra patyrusios fizinę ir seksualinę prievartą ir kad taip jau visuomenėje nusistovėję, jog savo seksualinį malonumą jos turinčios aukoti partnerio labui; jos atskleidė, jog dauguma moterų yra nusivylusios tradicine šeima, kuri vien ant moters pečių užkrauna atsakomybę už vaikų auginimą ir namų priežiūrą; kai kurios atvirai ėmė kalbėti apie tai, kad jos jaučiančios potraukį prie moterų; jos išsiaiškino, kad jų kūrybingumą ir profesines aspiracijas varžo ir sociokultūrinės normos, ir jų pačių vidiniai psichologiniai barjerai. Šiose grupėse jos įsitikino, jog reikia plėtoti feministinę visuomenės analizę – viziją, kaip nepanaudotas moterų žinojimas gali padėti tobulinti visuomenę, kad ši būtų priimtina ir vyrams, ir moterims. Sąmoningumo ugdymo grupių populiarumas parodė, kad reikia nuolatinės vietos, kur moterys galėtų susitikti ir pasidalyti savo rūpesčiais ir įgautų jėgų bendraudamos ir paremdamos viena kitą. Šis poreikis paskatino steigti moterų klubus, kavines ir knygynus; buvo sukurti centrai, kuriuose moterys galėjo gauti informacijos apie medicinos ir kitas paslaugas, teisinių patarimų, įgyti galimybių persikvalifikuoti kitokiam darbui. Kadangi viena iš baisiausių prievartos formų, kurią patiria moterys, yra tai, kad jas muša vyrai ar sugyventiniai, buvo įkurti specialūs namai, kur moterys galėjo rasti prieglobstį, kai kritinėse situacijose būdavo priverstos palikti namus.

Iki 1970 m. organizuotas moterų judėjimas jau buvo susiformavęs. Žodis „judėjimas" turėtų būti vartojamas atsargiai, nes ši antroji feminizmo banga jokiu būdu nebuvo vieninga – reikšmingų nesutarimų iškilo aiškinantis, kokio masto permainų siekiama ir kokiais būdais jų siekti. Pavyzdžiui, Betty Friedan 1970 m. Jungtinėse Valstijose įsteigė Nacionalinę moterų organizaciją (National Organisation of Women, NOW), kuri politinio lobizmo būdu gintų moterų teises, bet greit ši organizacija suskilo. Mat Friedan gynė

liberalų reformistinį feminizmą, kuris rėmėsi baltųjų rasės viduriniosios klasės moterų patirtimi; radikaliau nusiteikusios organizacijos narės reikalavo iš esmės keisti socialinę struktūrą ir aiškino, kad tokie ginčijami klausimai kaip lesbiečių vaidmuo moterų judėjime turi būti sprendžiami pirmiausia. Šios radikalios pažiūros buvo išdėstytos žymios rašytojos feministės Robin Morgan antologijoje *Seserystės galia* (*Sisterhood is Powerful*, 1970), į kurią buvo įtraukti spalvotųjų moterų, lesbiečių ir radikaliųjų feminisčių rašiniai. Tokie nesutarimai yra būdingi visiems masiniams judėjimams ir tiktai atspindi judėjimo dinamiškumą. Tačiau tai nesutrukdė feministėms telktis sprendžiant svarbiausius – teisės gimdyti, smurto prieš moteris, ekologijos ir taikos – klausimus.

Tai, kad klausimai, susiję su moterų seksualumu ir tarpasmeniniais santykiais, labiausiai jas domino, parodo, kad šios moterys pasiekė naują sąmoningumo lygį: jos suprato, kad moterų priespaudą lemia ne vien įstatymai – pasidavimas prievartai tiesiog įaugęs į jų kūną ir dvasią. Labiausiai reikėjo lengvai įgyjamų ir patikimų kontraceptinių priemonių ir teisės daryti abortą – jis tuo metu daugelyje Vakarų šalių buvo nelegalus, – nes moterų galimybė tvarkyti savo gyvenimą daugiausia priklausė nuo to, ar jos pačios gali nuspręsti, kada turėti vaikų. Moterų judėjimų nuomonė aborto klausimu buvo vieninga dėl labai svarbių priežasčių, kurias, prieš jas atmetant, būtina suprasti. Pirma, feministės įrodinėjo, kad dėl aborto, kurį rinktis, kad ir kokios būtų aplinkybės, yra sunku ir skausminga, apsispręsti turi tik pačios moterys, nes tai susiję su jų kūnu. Visi vyriausybės apribojimai dėl abortų buvo traktuojami kaip tiesioginis individo laisvės pažeidimas, be to, ir kaip demokratinės visuomenės principų pažeidimas. Antra, feministės negynė aborto kaip idealios kontraceptinės priemonės. Moterys itin puikiai suprato, kokie žalingi jo padariniai. Jos tiesiog

aiškino, kad aborto klausimą reikia nagrinėti realybės ir istorijos kontekste: mes gyvename visuomenėje, kurioje gausu smurto prieš moterį, kurioje moteris ne visuomet laisva spręsti, kada lytiškai santykiauti ir todėl kada pastoti. Tokiame kontekste vyriausybių įstatymai, draudžiantys abortus, gali būti laikomi dar viena smurto prieš moterį forma, kurios rezultatas – milijonų moterų mirtys nuo nelegalių abortų bei daugybė paliktų kūdikių.

Taigi moterų judėjimas dirbo šviečiamąjį darbą tarp vyrų ir moterų, suaugusių ir paauglių, kad suteiktų būtiniausių žinių apie jų seksualumą ir apie patikimas kontraceptines priemones. Įvairiausiais būdais visuomenei buvo keliamos ir smurto prieš moterį problemos. Pavyzdžiui, 1976 m. Briuselyje vyko Tarptautinis nusikaltimų moteriai tribunolas. Jo metu buvo atskleista daugybė pačių įvairiausių moterų skriaudimo formų visame pasaulyje – pradedant klitoridektomija Afrikoje ir baigiant kraujomaiša, žaginimu ir žmonų mušimu vadinamosiose civilizuotose šalyse. Priešingai negu XIX a. puritoniškos feministės, šiuolaikinis moterų judėjimas apskritai neprieštarauja prostitucijai, bet palaiko prostitučių kovą su valstybiniu reguliavimu ir policijos priekabiavimu. Apskritai feminizmas siekė parodyti dvigubą patriarchalinės visuomenės moralę. Šioje visuomenėje moters seksualumas yra varžomas ir kontroliuojamas, kad galėtų tenkinti „natūralius vyrų troškimus" pagal jų pageidavimą.

Aštuntojo dešimtmečio viduryje ir ypač devintajame dešimtmetyje taika ir ekologija tapo svarbiais klausimais daugeliui moterų, kurios karo ir technologijos kultus siejo su vyrų dominavimu. Sąvoka „ekofeminizmas" buvo sukurta norint pabrėžti įsitikinimą, jog moterys turi kažką daryti, kad būtų išvengta planetos sunaikinimo. 1981 m. Anglijos moterys įkūrė taikos stovyklas prie Greenham Common raketinės bazės ir apjuosė ją gyva grandine, mėgindamos užkirsti kelią branduolinių raketų įvežimui.

1982 m. Skandinavijos moterys organizavo Šiaurės moterų taikos žygį nuo Oslo iki Paryžiaus ir iš Stokholmo į Minską, stengdamosi sulaužyti šaltojo karo politinius barjerus[11]. Šios ir kitos akcijos prisidėjo prie to, kad pasikeitė viešoji nuomonė apie visuotinio nusiginklavimo svarbą ir aktyvias priemones siekiant apsaugoti aplinką.

Feminisčių kampanijų rezultatai buvo svarūs. Daugumoje Vakarų šalių buvo laimėtos visos teisės, susijusios su giminės pratęsimu. Buvo pertvarkyti ir skyrybų įstatymai. Vyriausybės tapo jautresnės moterų klausimams, kurie dabar yra tokie svarbūs, jog įtraukiami į visas politines darbotvarkes. Nuo 1979 m., kai Jungtinės Tautos priėmė Konvenciją dėl visų moters diskriminacijos formų panaikinimo, moterų teises gina tarptautinė teisė. Tarptautinėje žmogaus teisių konferencijoje, 1993 m. vykusioje Vienoje, moterų teisių gynimas buvo vienas iš svarbiausių klausimų. Buvo pripažinta, kad industrinėse šalyse smurtas ir priekabiavimas, kurį moterys patiria ir namuose, ir už jų, yra problema, kurią siekdama išspręsti visuomenė turi padirbėti. Buvo pagerintos moterų sveikatos apsaugos, švietimo ir įdarbinimo tarnybos, nors jos dar toli gražu netenkina visų jų poreikių. Politiniame gyvenime buvo visuotinai pripažinta, kad moterys turi būti skatinamos tapti lyderėmis tiek dėl jų sugebėjimų, tiek ir dėl vertingų požiūrių, kuriais jos praturtina valdymą ir administravimą.

Tačiau, be šių laimėjimų, dar reikšmingesnių pokyčių radosi tarpasmeninių santykių srityje. Solidarumas, kurį patyrė į judėjimus įsitraukusios moterys, leido joms pamatyti, kad jos gali mylėti ir pačios save, ir viena kitą, o nėra vien tik potencialios konkurentės. Šiandien santykiai tarp seserų, kolegių, motinų ir dukterų kupini naujų aspektų ir pilnatvės. Santykiuose tarp vyrų ir moterų vyksta tikra revoliucija. Pirmą kartą žmonijos istorijoje mes mokomės mylėti vienas kitą kaip lygius. Tai lėta ir skausminga pradžia.

Šeimininko ir vergo, seksualinio užpuoliko ir seksualinio objekto vaidmenys yra giliai įsišakniję kiekviename iš mūsų, ir kol kas dar neįmanoma numatyti, kaip atrodys naujieji mūsų vaidmenys. Meilės ir draugystės, vedybų ir tėvystės santykiuose vyksta intensyvūs eksperimentai, padedantys ir moterims, ir vyrams atskleisti naujų tiek savo pačių, tiek ir kito bruožų. Naujieji santykių modeliai neištrina lyčių skirtumų. Šie skirtumai tyrinėjami ir plėtojami siekiant tikro papildomumo tarp lyčių. Mesdamos iššūkį tradicinei šeimai ir vaikų auklėjimo nuostatoms, moterys skatina vyrus labiau domėtis tėvystės pareiga. Kol motinos dirba – ar dėl pasirinkimo, ar dėl finansinės būtinybės, – daug tėvų įsitikina, jog auginti naują individą yra tiek pat prasminga, o gal ir prasmingiau negu vien finansiškai išlaikyti šeimą. Šiuolaikiniame Vakarų pasaulyje vyriškumo samprata transformuojasi, dabar, be kitų dalykų, atsiveria galimybė verčiau rūpintis kitu negu dominuoti – nesvarbu, ar tas „kitas" būtų sūnūs, dukros, seserys, žmonos ar draugai. Baigiantis XX a., galima sakyti, jog moterys visiškai įžengė į vyrų pasaulį. Galbūt kitame šimtmetyje išvysime, kaip vyrai pradeda įžengti į moterų pasaulį.

Šiuolaikinės mintys

Šiuolaikinį moterų judėjimą sukėlė ir įkvėpė tiek moters/lyties tyrinėjimų* sričių plėtimasis, tiek ir feministinė teorija. Per pastaruosius 25 metus moters/lyties tyrinėjimus plėtojo humanitariniai ir socialiniai mokslai, filosofija ir

* Dabartiniu metu vietoje termino „moters tyrinėjimai" (studijos) pradėtas vartoti terminas „lyties tyrinėjimai" (studijos), nes siekiama tiksliau apibūdinti lyties/gimties kategoriją apskritai, o ne tik moters ar moterų perspektyvų tyrinėjimą. Aš kalbu apie moters/lyties tyrinėjimus todėl, kad šiandien šios sritys jungiamos praplečiant tyrinėjimo sritį.

kritinė teorija, medicina ir teisė. Moters/lyties tyrinėjimai, atsiradę Vakarų šalyse ir pamažėl įsitvirtinantys visame pasaulyje, pripažįstami ir kaip vertinga kryptis tradicinėse disciplinose, ir kaip atskira studijų ir tyrinėjimų sritis. Dabar viso pasaulio universitetuose įmanoma specialiai studijuoti moters ar lyties problematiką kartu įgyjant pagrindinę specialybę arba ji gali būti kaip dalis tarpdisciplininių studijų. Daugelyje svarbiausių universitetų buvo įkurti moters/lyties studijų centrai. Lietuvoje pirmasis Moterų studijų centras buvo įkurtas Vilniaus Universitete 1992 m. Šios naujos tyrinėjimų srities plėtojimasis ir populiarumas atspindi ir didžiulę moterų judėjimo įtaką viskam, kas šiuolaikiška, ir parodo, jog lyties problemos tebėra svarbios moterų (ir vis daugiau vyrų) asmeniniame ir profesiniame gyvenime.

Kadangi ši knyga, kaip ir visos knygos, turi ribotą puslapių skaičių, čia galima tik iš dalies parodyti, kokie gausūs ir įvairūs yra moters/lyties tyrinėjimų ir feministinės teorijos laimėjimai. Pagrindinis tikslas, kurio siekiau parinkdama šiai knygai tekstus, buvo parodyti skaitytojui, kaip smarkiai plėtojosi moters samprata ir teorinis lyčių skirtumo suvokimas. Todėl stengiausi parinkti tokius tekstus, kurie atskleistų esminius koncepcinius pokyčius, išryškėjusius idėjų apie moterį istorijoje, ir kai kuriuos reikšmingesnius klausimus, kurie lėmė šį plėtojimąsi. Be to, stengiausi parinkti įvairių disciplinų tekstų, kad taptų aišku, jog feministinį požiūrį galima taikyti įvairiose srityse. Beje, tekstų atrinkimas šiai antologijai, kaip ir kiekvienai kitai, apimančiai ilgą laiko tarpą, yra ir šališkas, ir neišvengiamai atspindi šitą istoriją taip, kaip aš ją suprantu. Tačiau galiu skaitytojams garantuoti, kad šių tekstų autoriai yra gerai žinomi, o jų darbus į antologijas įtraukdavo daugelis už mane autoritetingesnių sudarytojų, be to, šie tekstai jau yra feministinės minties „klasika“.

Daugelis šiuolaikinių šios antologijos tekstų gali būti traktuojami kaip *postmodernūs*. Pirma, kadangi feministiniai rašiniai yra tarsi iššūkis pamatinėms Vakarų kultūros ir mąstymo struktūroms, tai jie savaime postmodernūs (žr. Jane Flax teksto įvadą, kuriame ši tezė nuodugniau paaiškinama). Antra, jie postmodernūs todėl, kad čia ieškoma naujų teorinių paradigmų, leidžiančių suprasti atstovavimą lyčiai, subjektyvumą, lyčių skirtumą, be to, minėtais klausimais rašoma akivaizdžiai postmodernia teksto forma.

Reprezentacija – vienas iš pirmųjų klausimų, kuriuos ėmėsi tyrinėti feminizmo teoretikai, nes moterims buvo svarbu išsiaiškinti, kaip jos buvo konceptualizuojamos istorijoje, t.y. kokia buvo kultūrinė ir simbolinė moters reprezentacija, kurią daugiausia kūrė vyrai, nes jie kontroliavo socialines, politines ir religines institucijas, reguliavusias moterų gyvenimą. Knygoje *Antroji lytis* Simone de Beauvoir, nagrinėdama vyrų sukurtus literatūrinius moterų paveikslus, numatė šį susidomėjimą reprezentacija. Moters madonos arba ištvirkėlės, išaukštintosios arba pažemintosios įvaizdžius Beauvoir traktavo kaip „mitus", kuriuos sukūrė vyrai, kad galėtų regėti moterį kaip objektyvuotą *kitą*, su kuriuo santykiaudami jie galėtų jaustis esą pranašesni.

Pirmoji su šiuolaikiniu moterų judėjimu susijusi literatūrinė analizė buvo Amerikos rašytojos Kate Millett bestseleris *Lyties politika*[12]. Čia autorė analizuoja, kaip moterų bei moterų ir vyrų santykius savo literatūros kūriniuose vaizduoja D.H. Lawrence'as, N. Maileris, H. Milleris ir J. Genet. Šių autorių kūrybą susiedama su XIX ir XX a. feministine kova, Millett teigė, kad jų kūriniai vaizduoja tai, ką ji vadina „lyties politika", t.y. „aprašo procesą, kaip valdančioji lytis siekia išlaikyti ir išplėsti savo galią pajungtosios lyties atžvilgiu"[13]. Kaip teigia Toril Moi, Millett analizė priklauso ankstyvosios feministinės kritikos etapui, kai daug kas buvo

pateikiama gana suprastintai. Ji skaito tekstus netradiciškai, skrodžia juos kiaurai, siekdama atskleisti tikrąją jų ideologiją, ir pateikia vyriškosios galios – monolitinės, homogeniškos jėgos, visiškai pavergiančios moteris, – teoriją. Toks požiūris, aišku, problemiškas, nes jis neigia tą įtaką, kurią moterys nuolat turi ir kaip vertybių bei tradicijų perteikėjos, ir kaip moteriškosios subkultūros kūrėjos. Po Millett daugybė feminizmo tyrinėtojų ir autorių visas jėgas atidavė tam, kad atskleistų ir paliudytų ilgam primirštus moterų laimėjimus. Literatūros tyrinėtojai išryškino moterų literatūros tradicijas, istorikai rašė apie moteris valdoves, mąstytojas ir įvairių laikotarpių kasdienybę, kurioje kaip tik moterys vaidino svarbiausius vaidmenis. Nors teoriniu požiūriu ši pirminė „primityvios akumuliacijos“, kaip pavadino viena prancūzų istorikė, tendencija nesofistikuota, ji buvo ir tebėra svarbi, nes padeda moterims įsisąmoninti, kad jų indėlis kuriant kultūrą buvo reikšmingas.

Kur kas reikšmingesni poslinkiai tiriant lytį įvyko, kai ši ankstyvoji tendencija užleido vietą (bet nebuvo išstumta) savikritinei refleksijai. Amerikos feministės Marion Smiley nuomone, šis pokytis – tai rezultatas iššūkio, kuris feministinei teorijai buvo mestas iš dviejų pusių: pirma, įvairių rasių ir nevakarietiškosios kultūros moterys pareiškė, kad Vakarų feministės bando kelti tikslus ir pateikti universalų moters apibrėžimą, remdamosi savo pačių savita kultūrine patirtimi ir poreikiais; antra, ankstyvąsias pozityvistines feministinio mąstymo tendencijas sužlugdė postmoderni filosofija, radikaliai suabejojusi moderniąja objektyvia tiesa, savojo „aš“ ir pažangos samprata. Pradinis radikalaus feminizmo impulsas buvo noras sureikšminti moteriškumą, o išties postmodernus feminizmas domisi platesniais lyčių skirtumais ir ieško naujų teorinių, epistemologinių ir etinių modelių, kurie padėtų iš naujo suvokti patį skirtingumą

apskritai. Tai darydami, feminizmo teoretikai plačiai perima struktūralistinę ir poststruktūralistinę metodologijas, pradedant semiotika, baigiant psichoanalize ir dekonstruktyvizmu.

Moteriškumo ir vyriškumo reprezentacijos šiuo metu yra analizuojamos siekiant atskleisti struktūrinius ir pasąmoninius reikšmės suteikimo procesus, kurie formuoja lyčių skirtumus. Šioje antologijoje yra Britanijos kino kritikės Lauros Mulvey straipsnis „Vizualinis malonumas ir pasakojamasis kinas", kuriame ji parodo, kaip struktūralistinė semiotika ir Jacques'o Lacano psichoanalizė gali būti panaudojamos dekoduojant tradicinio vizualinio moters suobjektinimo kine ištakas pasąmonėje. Priešingai negu Kate Millett, kuri vyrų dominavimą aiškina kaip iš anksto apgalvotą, sąmoningą sąmokslą ir kuri atsisako psichoanalizės kaip vyriško konstrukto, postmoderniojo feminizmo teoretikai plačiai naudojo ir plėtojo psichoanalizės teoriją tam, kad galėtų tyrinėti gelmines pasąmonines lyčių skirtumo, tapatumo ir galios sąveikos žmogaus psichikoje ištakas. Todėl neatsitiktinai penkiuose šios antologijos tekstuose (Mulvey, Mitchell, Kristevos, Flax ir Irigaray) arba liečiama psichoanalizė, arba akivaizdžiai į ją atsižvelgiama. Kaip matyti iš Julios Kristevos esė „Stabat Mater", kaip tik psichoanalizė suvaidino lemiamą vaidmenį suprantant ir iš naujo konceptualizuojant motinystės reikšmę vyrų ir ypač moterų patirčiai.

Moters subjektyvumas (moters individualumas, tapatumas) iš pat pradžių buvo vienas iš pagrindinių šiuolaikinio moterų judėjimo keliamų klausimų. Moterų tikslą įgyti kuo didesnę asmeninę ir seksualinę laisvę feminizmo teoretikai įvardijo kaip moterų poreikį apibrėžti (arba iš naujo apibūdinti) save. Kaip rašo Laura Mulvey, moterų santykis su kalba kaip pirmine saviraiškos priemone buvo šiuolaikinio moterų judėjimo „tapatumo politikos" šerdis:

> Moterų judėjimas raišką ir kalbą įtraukė į politinę darbotvarkę; tai, kas sakoma ir kaip sakoma, pradėta sieti su autorystės politika. Staiga atsiskleidė pasaulio perspektyva, atverdama moterims galimybę prabilti (...) O į asmenį nukreipta politika kaip tik reikalavo, kad kiekvienas galėtų prisitaikyti sau vienus ar kitus dalykus (...) Kalbos ir kalbinės produkcijos kontrolės klausimas iš pat pradžių buvo iškeltas kaip politinis klausimas. Buvo prieštaraujama tam, kad moterys neturi teisės viešai pareikšti savo nuomonę, ir kultūros bei politikos kalbai; buvo prieštaraujama ne įtraukiant moterų nuomonę į patriarchalinį diskursą, bet aplinkiniu keliu – siekiant autonomijos, atmetančios esamas idėjas apie kūrybingumą[14].

Viena iš sunkiausių postmodernistinės feministinės teorijos užduočių – sukurti alternatyvų subjektyvumo modelį. Irigaray ir kiti teoretikai teigia, kad atomizuotas, izoliuotas modernybės individas – tai subjektas, besiremiantis vyriška patirtimi; šis subjektyvumo modelis tradiciškai išstūmė moterį, kartu atrodo kaip vis mažiau adekvatus pamatas tiek savęs supratimui postmoderniame kontekste, tiek ir tarpasmeniniams santykiams. Todėl feminizmo teoretikai, ieškodami kitokio subjektyvumo modelio, neišvengiamai susiduria su subjekto dekonstrukcija postmoderniojoje teorijoje bei su Jacques'o Lacano psichoanalitine teorija, apibrėžiančia šio subjekto „aš" kaip iš esmės suskilusį. Tačiau manyčiau, kad įmanoma teigti, jog feministinė teorija subjektyvumo klausimu yra pasistūmėjusi toliau ir konstruktyvesne linkme. Juk, atsiradus feminizmui, istorijoje atsitiko precedento neturėjęs dalykas – kartu su moterų bandymu suteorinti savo pačių subjektyvumą, *kitas* (tradiciškai įkūnijamas moters) pradėjo kalbėti, reikšti save ir save apibrėžinėti. Ilgą laiką buvusi *kita*, moteris, kaip subjektas, vidujai žino, kas yra suskilimas. Tuo pat metu ji atsisako pripažinti primygtinį postmoderniosios filosofijos reikalavimą visiškai išskaidyti savąjį „aš", nes ji ir gerai žino psichologinę kainą, ir tik dabar pradėjo apibrėžinėti save. Žinojimas, kaip išlaikyti pusiausvyrą tarp suskilimo realybės ir psichologinio

poreikio turėti savojo „aš" branduolį, tiesiog glūdi moters subjektyvume.

Šie subjektyvumo ir tapatumo paradoksai iškyla daugelio postmodernaus feminizmo teoretikų rašymo praktikoje. Kaip ir tokiems postmoderniems filosofams kaip Foucault ir Derrida, autorystės klausimas feminizmo teoretikams yra itin problemiškas. Jeigu atmetame tradiciškai autoriui priskiriamą autorystę, objektyvumą ir intencionalumą, jeigu atmetame autoritetą ir jo autorystę kaip patriarchalinius dalykus, kaip mes toliau rašome? Kaip neredukuojant apibrėžti, kaip neobjektyvuojant aptarti, kas yra moteriškumas (ar vyriškumas, ar kas nors kita), kaip išreikšti savąjį subjektyvumą neteigiant viską išmanančio autoriaus galios? Nors šios problemos atrodo neišsprendžiamos, daugybė šiuolaikinių (feminizmo ir kitų sričių) teoretikų sprendžia jas perimdami griežtą savirefleksinio, savimonės nušviesto rašymo praktiką, kai atvirai atsisakoma pretenzijų į tobulą objektyvumą ir tiesą. Tokį teorijos rašymo būdą Jane Flax vadina „mąstymo fragmentais". Šis autorystės ir santykio su aptariamuoju dalyku iškėlimas į priekį yra labai įprastas moters/lyties studijose. Labiausiai žinomo Amerikos moterų studijų žurnalo *SIGNS* leidėjai 1987 m. vedamajame rašė:

> Moters tyrinėtojos „aš" kartais išryškinamas pabrėžiant kūrybinę lyties tyrinėjimo įtampą. Taigi, kai mokslininkės „aš" atsiskleidžia, feministinis tyrinėjimas įgyja keistą lyties dvilypumą. Mes esame savo pačių tyrinėjimo objektas; mes gyvename, mąstome ir rašome ribojamos lyties interpretacijų, kurias apmąstome ir tyrinėjame. Pasakojamasis moters „aš" gali sugriauti subjekto/objekto dichotomiją, atskiriančią tai, kas individualu, nuo to, kas bendra[15].

Subjekto/objekto santykio suprobleminimas yra svarbiausias dalykas feministinei teorijai kvestionuojant Vakarų mąstymo kultūros ir visuomenės struktūras. Daugelyje šios antologijos tekstų aptariami šias struktūras grindžiančių hierarchijų binarinių opozicijų padariniai. Tai itin aiškiai

atsiskleidžia, kai kalbama apie šias opozicijas:

kultūra/gamta;
viešumas/privatumas;
siela/kūnas;
sąmonė/pasąmonė.

(Tai, kad dauguma feminizmo teoretikų abejoja šių opozicijų kilme ir sąranga, yra pagrindinė priežastis, kodėl jie negali pritarti tokioms struktūralistinėms teorijoms, kurios pripažįsta šias opozicijas kaip imanentines duotybes.)

Tad turėtų būti aišku, kad feministinę teoriją iš esmės nulėmė pirminis lygybės pabrėžimas. Įtampa tarp *lygybės* ir *skirtingumo* lyčių santykiuose nuo pat pradžių buvo svarbiausias dalykas feministinei minčiai. Kol feministai visame pasaulyje ir toliau pabrėžia, kaip svarbu įtvirtinti moterų teisinę ir socialinę lygybę su vyrais, daugelio šiuolaikinių feminizmo teoretikų teisingesnio pasaulio vizijos yra pagrįstos skirtumo rekonceptualizavimu. Pripažinti individų lygybę nepaisant jų lyties, rasės, tautybės ar klasės yra lengvas žingsnis, palyginti su tais sunkumais, kurie atsiranda pripažįstant jų neredukuojamus skirtumus. Be abejonės, ši naujausia feministinės minties tendencija atsirado daugiausia dėl to, kad vis daugiau spalvotųjų moterų įsitraukė į feministinį diskursą. Vis dėlto dar didesnę įtaką darė vadinamasis pokolonijinis diskursas, t.y. teorinė rasinių grupių, kurios tradiciškai buvo pavergtos ir nutildytos Vakarų industrializuotoje visuomenėje, intervencija. (Tarp iškiliausių pokolonijinės kritinės minties atstovų yra Stuartas Hallas, Homi Bhabha, Gayatri Spivak ir Edwardas Saidas.) Skirtumo pabrėžimą tiesiogiai lemia šiuolaikinės moters poreikis rasti naujus savęs supratimo būdus, rasti galimybes tiek moterims, tiek ir vyrams gyventi drauge išlaikant visus savo skirtumus.

Peržengę lygybės rėmus, feminizmo teoretikai atidžiau

įsižiūri į tokias žmonių ypatybes kaip savitumas ir kitoniškumas, kurie buvo ignoruojami kartu su moterimis. Daugelis feminizmo teoretikų su motinyste susijusias vertybes laiko nauju etiniu žmonių santykių pagrindu. Vakarų civilizacijoje (kaip ir daugumoje kitų kultūrų) tėvo santykis su kitais yra tradiciškai autoritariškas; jo dominavimui paklūstama, o tie, kurie atsisako paklusti, maištauja. XVII a. anglų patriarchalizmo teoretikas seras Robertas Filmeris galutinai išplėtojo šią koncepciją: tėvo valdžia kyla iš Dievo suteiktos Adomui galios valdyti Ievą ir jų vaikus; slenkant amžiams, buvo manoma, jog šią valdžią labiausiai įkūnija karalių galia, tačiau ją turėjo ir kiekvienos šeimynos tėvas, absoliučiai valdęs savo privačią karalystę. Tėvas gali mylėti savo valdinius, bet pirmiausia juos valdo; o iki šio šimtmečio buvo pripažįstama dar ir tai, jog jie yra jo nuosavybė. Motinos santykis su kitais (pradedant vaikais) yra visų pirma *meilės* santykis. Kaip priešybę teisingumo etikai (jos pamatas – abstrakti, nediferencijuota lygybė) daugybė feminizmo teoretikų siūlo *globos etiką*, pagrįstą motinos santykiu su kitais. Julia Kristeva savo esė „Stabat Mater" pabrėžia, jog reikia naujo motinystės diskurso, kuris pateiktų moterims iš esmės kitokį negu mergeliškas (Marijos) modelis ir kartu galėtų tapti platesniu (moteriškos) meilės etikos – to, ką ji vadina „hérétique de l'amour" (t.y. „meilės eretika") – pagrindu. Aišku, šios teorijos pabrėžia ne biologinę motinystę, bet iškelia motinos meilę kaip žmonių santykių modelį. Alison Jaggar nuomone, ši feministinė globos koncepcija remiasi tradicine moters patirtimi ir tuo pat metu ją transcenduoja; tokia koncepcija „atsižvelgia ir į mūsų bendražmogiškumą, ir į mūsų neišvengiamą ypatingumą", mūsų neredukuojamą skirtingumą.

Lietuviškasis feminizmas

Jūs galite pagrįstai klausti, ar feminizmas svarbus Lietuvai, o jeigu taip – koks feminizmas. Kai kurie pasakys: „Mes turėjome lygybės per akis, pažiūrėkite, kur ji nuvedė moterį". Aš pirmoji sutikčiau, kad sovietinės sistemos įtvirtinta pseudolygybė, dirbtinai pašalinusi lyčių skirtumus, padarė didžiulę žalą moterų ir vyrų santykiams bei moterų padėčiai Lietuvoje. Akivaizdžiausia priežastis, kodėl Lietuvoje reikia feminizmo, – tai, kad moterų socialinė padėtis yra tokia bloga, jog daugelis moterų net nenori apie tai kalbėti. Jeigu iš tikrųjų norime tapti demokratine ir „civilizuota" šalimi, kaip dažnai deklaruojame, būtina šią padėtį iš esmės keisti.

Antra priežastis, kodėl būtinas feminizmas, yra susijusi su moterų sąmoningumu, su jų savęs supratimu. Nors dauguma moterų iš desperacijos ar iš inercijos nuolankiai susitaiko su savo antraeiliu statusu („moteris yra vyro draugas – kaip šuo"), tačiau vis daugiau moterų, kurios visai nepatenkintos esama padėtimi ir ima ja abejoti, nori ją pakeisti ir ryžtingai ieško būdų, kaip tai padaryti. Geriausiai tai liudija faktas, kad Lietuvoje bei visame buvusiame sovietiniame bloke kuriasi įvairios naujos moterų organizacijos. Jau daugiau kaip trejus metus aš dėstau kursą „Moters koncepcijos ir feministinės teorijos raida" Vilniaus Universitete ir Vilniaus Pedagoginiame universitete ir galiu paliudyti, kad daug jaunų moterų jaučia būtinumą išsiaiškinti, kas yra moteris, kaip istoriškai kito moters samprata, koks moterų vaidmuo visuomenėje. Kadangi, esant sovietams, buvo reikalaujama, kad visos moterys dirbtų ir kartu vykdytų visas šeimynines pareigas, šios jaunos moterys jaučia, jog yra priverstos rinktis tarp darbo ir šeimos, tarsi suderinti aktyvų dalyvavimą viešojoje ir privačioje gyvenimo srityse būtų iš principo neįmanoma. Tačiau kartu jų netenkina tradicinis

atsakymas, jog moteris turi pasyviai susitaikyti su savo dalia. Ilgokai padirbėjusi su tokiomis jaunomis moterimis, įsitikinau, kad daugelis iš jų ir toliau ieškos joms priimtino sprendimo, bandys rasti naujų reikšmių ir vertybių, kurios padėtų sukurti visuomenę, teikiančią daugiau laisvės moterims.

Trečia, feminizmas Lietuvoje turi gana seną tradiciją. Nuo XIX a. pabaigos tokios rašytojos kaip Žemaitė, M. Pečkauskaitė-Šatrijos Ragana ir G. Petkevičaitė-Bitė gerai suprato, kaip svarbu pagerinti moterų padėtį, ir daug jų kūrinių – tai moterų pavergimo kilmės ir prigimties apmąstymai. XX a. pradžioje jos ir kitos moterys, kurios buvo įsitraukusios į tautinį judėjimą, viešai kėlė moterų problemas, rengė susirinkimus ir dalyvavo tarptautiniuose forumuose. Trečiajame ir ketvirtajame dešimtmečiuose buvo sukurtos įvairiausios moterų organizacijos, įsteigtos institucijos ir pradėti leisti leidiniai, o Lietuvos moterys tapo aktyviomis tarptautinio moterų judėjimo narėmis. Ši ankstyvoji lietuviškojo feminizmo istorija pateikia pakankamai rimtą prielaidą manyti, kad, jeigu šalis būtų toliau buvusi laisva, visi pokyčiai, per pastaruosius 50 metų įvykę Vakarų feminizme, nebūtų aplenkę ir Lietuvos. Geriausiai šį teiginį įrodo tai, jog, prasidėjus Nepriklausomybės judėjimui, „moterų klausimas" vėl iškilo Jurgos Ivanauskaitės, Viktorijos Daujotytės, Zitos Čepaitės ir kitų tekstuose. Taigi feminizmas Lietuvoje nėra kokia nors naujovė ar užkratas iš Vakarų, bet sudėtinė mūsų tautos ir jos istorijos dalis.

Jeigu klaustumėte, kokios pakraipos feminizmo reikia Lietuvai, nedelsdama atsakyčiau: *visų pakraipų*. Pirmiausia todėl, kad nereikia nieko slopinti, nes pliuralizmas yra gyvybinis visų laisvų visuomenių elementas; antra, be abejo, plėtosis visų pakraipų feminizmas – kai kurios iš jų atspindės tas tendencijas, kurios kyla Vakaruose ar kituose

besivystančiuose kraštuose, kitos pakraipos skleisis kaip autentiškai lietuviškos.

Surizikuosiu pasakyti, kad šiandieninėje Lietuvoje itin reikia kaip tik postmodernios, pokolonijinės feminizmo atmainos, plėtojančios globos etiką, kuri paremta žmonių skirtingumo pripažinimu. Tokio tipo etika mūsų postsovietinei visuomenei tiesiog būtina, nes totalitarizmo patirtis sėkmingai sunaikino daugelio žmonių pakantumą kitam, ypač tam, kuris yra kitoks. Nepriklausoma Lietuva netaps laisva visuomene, kol nebus pradėti girdėti kitų – moterų, tautinių, religinių ar seksualinių mažumų – balsai. Ir užtenka rytmečiais atsiversti laikraštį, kad išvystum, jog šie balsai vis dar negirdimi. Paplitusių požiūrių į moterų klausimą ir į žydų Lietuvoje problemas panašumas žadina nuojautą, jog bijoma kaip tik kitoniškumo, kaip tik jam priešinamasi, kaip tik jis tampa atpirkimo ožiu. Visoje Rytų Europoje belikę nedaug žydų, bet antisemitizmas vis auga. Panašiai yra ir su feminizmu, kuriam dar nespėjus atsirasti Rytų Europą užplūdo antifeminizmo bangos. Psichologines šių nuostatų ištakas galima aiškinti įvairiai. Tačiau etinės tokių nuostatų išdavos yra labai rimtos, kadangi tai susiję su giliai glūdinčia netolerancija, neapykanta ir baime to, kas yra kita arba skirtinga. Dėl tam tikrų priežasčių nepakanka to, kad šių grupių atstovai (o moterys vargu ar yra mažuma) aiškintų, jog jie turi savo problemų, jog jiems nelengva (o kartais tiesiog neįmanoma) gyventi šioje visuomenėje. Didžioji mūsų visuomenės etinė problema yra akivaizdus mūsų nesugebėjimas tiesiog *išklausyti*. Vieno iškiliausių dabartinių pasaulio filosofų – Emmanuelio Lévino, kilusio iš Lietuvos, – teigimu, polinkis ir sugebėjimas išklausyti *kitą* ir yra tai, kas vadinama etika, nes nurodo sugebėjimą mylėti jį ar ją tokius, kokie jie yra dėl savojo kitoniškumo. Kaip daugelis feminizmo teoretikų motinų meilę aiškina tokios etikos modeliu,

taip Lévinas kalba apie tėvo ir vaiko santykį, apie tėvo meilę sūnui, kuris yra jo kūnas ir kraujas ir tuo pat metu visiškai kitas[16].

Neturiu naivių iliuzijų dėl greitų socialinių pokyčių, tačiau pažymėsiu, kad šiandien Lietuvoje atsirandantis naujas feminizmas jau plečia šios visuomenės etikos ir diskurso ribas. Nors iki šiol tarp moterų vyrauja nepasitikėjimas viena kita, tačiau jau pradedama kurti tokias darbo, gyvenimo ir bendravimo formas, kurios įgalina mus atpažinti ir pripažinti tarp mūsų egzistuojančius skirtumus bei tuos skirtumus ir panašumus, kurie yra tarp moters ir vyro. Ir tik pripažinus *kito* skirtingumą, tikras dialogas, o gal kurią dieną ir polilogas Lietuvoje bus įmanomas.

1993-ųjų lapkritis KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

LYNDA LANGE

Senovės Graikijos kultūroje ir filosofijoje galime įžvelgti daugelį šiuolaikinės lyčių skirtumo bei tarpusavio ryšių sampratos šaltinių. Nors senovės graikų mene, mitologijoje ir literatūroje akivaizdi simbolinė moteriškumo galia, graikų polis buvo vienas iš reikšmingiausių moterų socialinio pavergimo precedentų. Moteris negalėjo tapti polio piliete. Mitologija bei filosofija puikiai atspindi patriarchalinių vertybių dominavimą senovės graikų kultūroje.

Pradžios mitą, kurį pasakoja Heziodas, iš dalies galima interpretuoti ir kaip moteriškumo pažeminimo ir pavergimo mitą. Kaip ir daugelyje kitų mitologijų, graikų mituose visatos atsiradimas siejamas su moteriška dievybe – Gaja (Žeme). Pasaulis ir dievai atsiranda iš chaoso, o valdovo valdžia atitenka Gajos anūkui Dzeusui, vyriausiajam Olimpo dievui. Marijos Gimbutienės žodžiais tariant, pereinant iš matristinės į patriarchato kultūrą, pirmiausia pasikeičia valdžia – ima dominuoti vyriška dievybė. Šią mintį galima pagrįsti taip pat ir tuo, jog Dzeusas kietai paima į nagą savo žmoną Herą, kuri jam prieštaravo ir ginčijosi su juo dievų tarybose: „Ji atsimena, kaip sukaustė ją auksinėmis grandinėmis, pakabino tarp žemės ir dangaus, pririšęs prie jos kojų du sunkius priekalus, ir išplakė rykštėmis"[1]. Pirmųjų žmonių sukūrimas taip pat yra pasakojimas apie vyro pranašumą prieš moterį, nes pirmoji moteris Pandora buvo dievų sukurta nubausti Prometėją.

Vis dėlto graikų mitologijoje, kaip ankstyviausioje jų filosofijoje, lyčių ryšiai ir prasmės dar tebėra dinamiški, dar neįgiję griežtesnių funkcijų, kurių įgis plėtojantis Vakarų civilizacijai. Būtent šioje antikos kultūroje galima rasti daugelį vyriškumo bei moteriškumo archetipų, kuriais remdamiesi lytį suprantame šiandien. Dzeusas simbolizuoja galingą autoritarinį valdovą, o deivės Atėnė ir Artemidė bei amazonės įkūnija tiek pat įtikinamą moterų išminties ir jėgos modelį. Sapfo, tuo metu pripažintos esant viena iškiliausių iš lyrikų, poezija ir mistika, supusi Lesbo salą, kurioje poetė gyveno, parodo moterų kūrybingumą ir sugebėjimą stipriai, aktyviai ir kūrybiškai mylėti tiek vyrus, tiek ir savo lyties atstoves. Tai buvo alternatyva griežtai apribotai jų, kaip žmonų ir vyrų nuosavybės, egzistencijai.

Kanados filosofė sesuo Prudence Allen (šioje antologijoje pateikiamas jos darbas apie Šv. Augustiną) parodė, jog lyčių skirtumo prasmė buvo pagrindinė pirmųjų Vakarų tradicijos filosofų, ikisokratikų problema. Dar svarbiau yra tai, jog šie filosofai sukūrė labai įvairias ir prieštaringas lyčių skirtumo teorijas. Jie pateikė visas pagrindines filosofinio klausimo, kurį galima kelti apie lyčių skirtumo svarbą, sąvokas: priešybę, generaciją, išmintį ir dorybę. Taigi priešybės sąvoką Pitagoras laikė labai svarbia, pradėdamas moteriškumo–vyriškumo priešybe; Parmenidas teigė, jog visos priešybės, taip pat ir skirtumas tarp lyčių, yra klaidingos regimybės, ir meldė deivę Tėją padėti jam žengti proto keliu. Panašios nuomonės egzistavo ir generacijos klausimu: vieni ikisokratikai teigė, kad tik vyras pajėgia gaminti „sėklą“, būtiną dauginimuisi, kiti (kaip antai Empedoklis) tvirtino abi lytis dalyvaujant šiame procese.

Tačiau geriausiai tai, jog senovės Graikijoje susiformavusi žemesnė moterų padėtis buvo institucionalizuota, įrodo jų padėtis polyje. Formuojantis ankstyvosioms politinėms visuomenėms, moterims niekur nebuvo suteiktos pilietinės

teisės ir apskritai jos teisių turėjo ne ką daugiau nei vergai. Moterų nuosavybės teisės įvairiuose Graikijos miestuose= valstybėse buvo skirtingos. Antai Kretoje moteris pati viena galėjo valdyti savo nuosavybę, o Atėnuose nuosavybė priklausė tik vyrams. Bet niekur ji neturėjo teisės apsispręsti savo santuokos klausimu – sprendimą priimdavo jos tėvas. Ištekėjusios moters gyvenimas būdavo griežtai įspraustas į privačią namų sritį. Pasak Allen, Sokrato *Oecomenicus* dialoge filosofas Izomachas pirmąsyk teoriškai gynė vyrų ir moterų veiklos skyrimą į viešąją ir privačiąją sritis. Sokratas plėtojo teoriją, jog abi lytys turi viena kitą papildyti tvarkydamos savo bendrą turtą. Kita vertus, Izomachas pradeda brėžti griežtą ribą tarp privačiosios ir viešosios veiklos sričių: moterų bei vyrų veiklų atskyrimas esąs nustatytas dievų ir pagrįstas skirtingomis jų kūno galiomis. Taigi jis įrodinėja, kad tai, ką dabar vadiname „darbo pasidalijimu tarp lyčių", buvo nustatyta dievų ir todėl nuosekliai įtraukta į įstatymus. Mat vyro dorybė yra valdyti, o moters dorybė – paklusti.

Tad nenuostabu, kad didžiausi senovės Graikijos filosofai – Platonas ir Aristotelis – pasiūlė nepaprastai skirtingas lyčių skirtumų prasmės ir tikslių lyčių vaidmenų teorijas. Aristotelio teoriją galima laikyti tiksliu Atėnuose, kur jis gyveno, vyravusio visuomenės požiūrio į lyčių skirtumus ir vaidmenis atspindžiu. Pasak Allen, Aristotelis išplėtojo pirmą išsamią teoriją apie vyro pranašumą prieš moterį. Dėl viską apimančios Aristotelio įtakos Vakarų filosofijai, jo lyčių nelygybės teorija iš esmės ir smarkiai paveikė apriorinio seksizmo tradiciją, kuri eina per didžiumą Vakarų filosofijos.

Pateikiamoje esė kanadiečių filosofė feministė Lynda Lange pabrėžia, jog Aristotelio lyčių nelygiavertiškumo samprata išplaukia tiesiog iš generacijos teorijos, kuri buvo ir

biologiškai nepagrįsta, ir nelogiška. Tačiau Lange teigia, kad klaidingas Aristotelio dauginimosi proceso supratimas neturėtų būti lengvai pamirštas kaip naivus ir pasenęs, nes kaip tik juo pagrįstos šio filosofo mintys apie moters vertę, proto galimybes ir socialinę bei politinę padėtį. Pasak Aristotelio, moteris menkesnė už vyrą ne vien todėl, kad jos kūnas išskiria mažiau šilumos ir dėl to yra susijęs su „žemesniais" vandens bei žemės elementais; vyras pirmiausia yra protingas gyvūnas, o moters sieloje iracionalumas valdo racionalumą. Todėl natūralu, kad šeimoje ji paklūsta vyrui ir nedalyvauja socialiniame bei politiniame gyvenime kaip pilietė.

Kalbant politiniais terminais, konservatyvi Aristotelio mąstymo prigimtis ypač išryškėja lyginant jį su radikaliu Platono idealizmu. Aristotelio filosofiją galime laikyti socialinių lyčių santykių, egzistavusių graikų polyje, gynimu, Platono *Valstybė* siūlo naują visuomenės tipą – be despotiškai įtvirtintų vergų ir šeimininkų bei moterų ir vyrų santykių. Idealus miestas=valstybė, kurią įsivaizduoja Platonas, turi racionalią struktūrą, padedančią tam, kad būtų galima laiduoti didžiausią gėrį jos piliečiams. Valdomas filosofų, šis miestas pagrįstas broliškais bendruomenės ryšiais; jo nariai bendrai naudojasi visa nuosavybe ir atlieka skirtingas pareigas, atitinkančias jų sugebėjimus ir pasirengimą.

Lyčių skirtingumo filosofinio supratimo istorijoje Platono pateiktas argumentas dėl moterų vaidmens buvo laikomas revoliuciniu (ir daugelis laikė jį įžeidžiančiu) ligi pat šio amžiaus, o kai kam ir dabar tebeatrodo toks: moterys yra pajėgios ir turi vykdyti tas pačias pareigas kaip ir vyrai, taip pat ir aukščiausiąją – prižiūrėtojų (valdovų filosofų) tarnybą. Bet, kaip pabrėžia amerikiečių filosofė Susan Moller Okin, Platono požiūris į moteris buvo gerokai nenuoseklus, nes, vaizduodamas *Įstatymuose* antrąjį pagal

tobulumą miestą=valstybę, jis siūlo moterims pavaldžią padėtį, labai panašią į tuomet egzistavusią Atėnuose. Nors *Valstybėje* moterys galėjo dalyvauti valdant valstybę, nes vaikų auklėjimas turėjo būti visuomenės reikalu, antrajame pagal tobulumą mieste=valstybėje moterys vėl yra asmeninė vyrų nuosavybė ir jų veikla apribota namais. Pasak Okin, šį moterų „pažeminimą" tiesiogiai nulemia tai, jog antrajame pagal tobulumą mieste=valstybėje vėl atkuriama privati nuosavybė; filosofas perteikia senovės graikų požiūrį, jog moteris savaime yra vyro nuosavybės dalis drauge su jo vaikais ir vergais. Kadangi šeima vaizduojama kaip šios valstybės funkcionavimo pagrindas, moterų padėtis ir veikla turi būti griežtai kontroliuojama, kad vyras būtų tikras, jog turės kraujo paveldėtojų. Platono teiginius, jog moterys iš prigimties prastesnės nei vyrai, Okin aiškina tuo, kad jis susieja moterį su privačia nuosavybe, kurią filosofas traktuoja esant pagrindiniu žmonių ydų šaltiniu[2].

Platonas plėtoja savo radikalią teoriją apie moteris *Valstybėje* ne tik panaikindamas privačią nuosavybę ir šeimą, bet taip pat savo tezės, jog siela yra belytė, pagrindu praktiškai neigdamas lyčių skirtumų svarbą. Vienintelis skirtumas, kurį Platonas pripažino, – tai skirtingos vyrų ir moterų funkcijos dauginimosi procese. Šių funkcijų skirtumo jis nelaikė svarbiu, nes, jei moterys atleistos nuo išskirtinės atsakomybės auklėti vaikus, tada jos turėtų pajėgti tiek pat ugdyti savo sugebėjimus kaip ir vyrai. Tad Platonas prieina lyčių lygybės idėją tiktai neigdamas lyčių skirtingumą. Prudence Allen pavadintų tai „lyčių vienybės" teorija. Svarbu pažymėti, kad Aristotelis, pabrėždamas lyčių skirtingumą, remiasi prielaida apie neginčijamą vyro pranašumą, o Platonas skelbia lyčių lygybės teoriją vien tik neigdamas, jog egzistuoja reikšmingi skirtumai tarp lyčių.

Šių dviejų filosofų teorijos nubrėžė ribas, tarp kurių filosofinė diskusija apie moters prigimtį truko tūkstantmečius ar dar ilgiau: kai lyčių skirtumas laikomas svarbiu, neišvengiamai pripažįstamas vyro pranašumas. Kai teigiamas lyčių lygiavertiškumas, remiamasi tik platoniškuoju idealizmu, neigiančiu materialumo svarbą. Abi šios teorijos yra iš tų, kurias amerikiečių istorikas Thomas Laqueuras vadina „vienos lyties" modeliu, pasak kurio moteris gali būti laikoma tik žmogiškosios būtybės – vyro – modelio variantu (bendrajame šios antologijos įvade išsamiau aptariama Laqueuro teorija). Tol, kol Vakarų filosofijoje dominavo aristotelizmas ir platonizmas, moteris buvo pasmerkta arba tiesiog būti pašalinta iš diskurso, arba dalyvauti tik kaip menkesnė būtybė, netobulas vyras.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

MOTERIS NĖRA PROTINGAS GYVŪNAS: APIE ARISTOTELIO REPRODUKCIJOS BIOLOGIJĄ

LYNDA LANGE

Aristotelis... įsivaizduoja moteris ne kitaip kaip pabaisas. Kas gi nepatikės tokios įžymios asmenybės autoritetu? Pasakyti, jog tai įžūlumas, būtų tas pats, kaip pernelyg atvirai paremti jo spėliojimus.
Jei moteris (nors ir labai išsimokslinusi) būtų šitaip parašiusi apie vyrus, ji būtų praradusi savo gerą vardą ir vyrai būtų įsivaizdavę, tarsi tokiai pamaivystei paneigti pakaks atkirsti, kad tai bus sugalvojusi greičiausiai moteris arba kvailys.
Iš: François Poulain de la Barre (1647–1723) *De l'égalité des deux sexes* (Paris, 1673), anonimiškai išversta į anglų kalbą kaip *Moteris tokia pat gera kaip vyras* (*The Woman as Good as the Man*. - London, 1677).

Filosofai jau seniai diskutuoja dėl Aristotelio konservatyvumo. Tačiau jo nuomonė apie vyriškosios lyties pranašumą, nors ir nenustumta visiškai į nuošalę[1], iki šiol nuodugniau netyrinėta. Kelią praskynė Christine Garside-Allen, kuri savo straipsnyje[2] atkreipė dėmesį į tai, kad Aristotelio veikaluose iš tikrųjų veikiau kalbama apie vyriškąją giminę negu apie žmogų apskritai, ir pabrėžė, jog tai gali būti būdinga didžiumai įtakingiausių filosofų. Kadangi filosofų idėjos apie lyčių skirtumą ir dabar nėra plačiai žinomos, tai šis jos darbas buvo itin reikalingas. Įvairūs politikos ir moralės filosofai vadinamosiose „pagrindinėse" teorijose lyčių skirtumus retai mini, o jei ir trumpai užsimena, tai taip, tarsi jie būtų teorijai neesminis dalykas. Norėčiau tarti, jog priežastis

nėra tai, kad jų pažiūros į lyčių skirtumus nesusijusios su jų teorijomis, bet tai, kad beveik visuomet jos laikomos apriorinėmis palyginti su bendraisiais etikos ir politikos klausimais. Taip gali būti nepaisant to, ar tie požiūriai iš tikrųjų detaliau aptariami, ar ne. Tačiau kažin ar surasime daugumos šių mąstytojų po kokį traktatą šia tema. Dvidešimtajame amžiuje didesnės moterų lygybės akivaizdoje įsigalėjo tokia praktika, kad mokslininkai ir švietėjai paprasčiausiai nekreipė dėmesio į tokius veikalus, laikydami juos menkesnės vertės arba šalutiniais, o galbūt keistais, pavyzdžiui, Berkeley'o vėlesniosios esė apie deguto vertę. Deja, tokia politika nėra protingai pagrįsta ir neatsižvelgia į tikrąjį šitų požiūrių vaidmenį didžiajai politinės bei socialinės filosofijos daliai. Tikiu, kad ir Aristoteliui šie požiūriai yra daugiau negu „analogija tarp biologinių bei etinių vyro ir moters santykių", kaip siūlė Garside-Allen[3]. Pasak jos, Aristotelis išveda šią analogiją, bet nepaaiškina, *kodėl* moteris, kaip jis sako, yra vyro stoka[4]. Aš norėčiau su tuo nesutikti, nes, nepaisant to, kad šitoks moterų apibūdinimas gali būti itin nepriimtinas, vis dėlto savo paties minčių sistemoje jis tobulai viską paaiškina, pasiremdamas keturių tipų priežastimis. Iš tikrųjų, sprendžiant iš to, kiek Aristotelis sugrįždavo prie šio klausimo, moterų egzistavimas ir prigimtis jam buvo iš tų gyvenimo aspektų, kuriuos žūtbūt reikėjo paaiškinti. Aristoteliui, kaip matysime, nekėlė abejonių tai, kad moterys priklauso žemesnei rūšiai, nes jos nesuaktualina unikalios žmogaus potencijos vadovautis protu. Tikslo priežasčių požiūriu Aristotelis čia įžvelgė klausimą: kodėl jos apskritai egzistuoja kaip atskiri individai, užuot buvę vieno tipo žmonėmis, kurie galėtų daugintis hermafroditiškai.

Daugelis Aristotelio biologijos veikalus apskritai, ne tik tuos, kuriuose kalbama apie moteris, laikė esant nebūtinus

jo filosofijos studijoms. Faktiškai tai skatino ignoruoti Aristotelio seksizmą. Tradicija tapo nagrinėti Aristotelį remiantis jo logikos ir metafizikos veikalais, nors esama įrodymų, jog pats mąstytojas biologijos veikalams teikęs didelę reikšmę. Pasak J. H. Randallo, „jo būdingiausios perskyros (distinkcijos) ir akcentavimai natūraliai išaugo iš intelektualinių gyvenančių būtybių poreikių“[5]. Šis teiginys ginčytinas, tačiau, nepaisant to, teisingas jis ar ne, faktas yra tas, kad Aristotelis, norėdamas atskirti vyrą ir moterį, rėmėsi visomis svarbiomis savo distinkcijomis – tarp „formos“ ir „materijos“, tarp „judintojo“ ir „judinamojo“, tarp „aktualybės“ ir „potencijos“. Jo lyčių skirtumo teorija bent jau nuosekliai įausta į jo filosofijos audinį, todėl sunku įsivaizduoti, kaip būtų galima lengvai ją atmesti nepasvarsčius, kaip atrodys likusioji filosofijos dalis.

Šiame straipsnyje aš visų pirma supažindinsiu su Aristotelio generacijos ir lyčių skirtumo teorijomis, o po to pereisiu prie filosofinio jų pagrindo ir išvadų nagrinėjimo. Apibrėžę empiriškesnius „biologijos“ kontūrus, padėsime praskaidrinti diskusiją, tik reikia turėti galvoje, kad tai yra biologijos supratimo šiurkštus modernizavimas. Tačiau apibendrinta Aristotelio mokslo samprata turi iškilti aikštėn tolesniame skyriuje apie Aristotelio metodus ir prielaidas.

Biologija

Pradinis Aristotelio vyro ir moters apibrėžimas veikale *Apie gyvūnų kilmę* yra toks: „Vyriškosios lyties gyvūnu mes laikome tą, kuris generuoja kitame, o moteriškosios lyties gyvūnu – tą, kuris generuoja savyje“ (716 a 13). Aristoteliui tai reiškia ne tik skirtingą jų anatomiją, bet ir nevienodus

jų „pajėgumus ir sugebėjimus" (716 a 18). „Lyties atskyrimas, – rašo Aristotelis, – yra pirmasis principas" (716 b 10). Iš to išplaukia daug kitų skirtybių.

Sprendžiant iš konkuruojančių teorijų diskusijos masto, Aristotelio generacijos teorija turėjo išsirutulioti didelių biologinių spekuliacijų terpėje. Daugiausia ginčų, atrodo, yra kėlęs klausimas, ar abu – ir vyras, ir moteris – gamina sėklą, kuri buvo suprantama kaip „kažkas", kas skatina naujo gyvo individo augimą. Svarbiausias generacijos klausimas Aristoteliui buvo paaiškinti, kaip perduodama arba sukuriama siela, kuri suteikia gyvybę iš kūno ir kraujo susidedančiai materijai, nes, jo teigimu, ranka nėra ranka tikrąja prasme, jeigu ji neturi sielos (726 b 25).

Kitas klausimas – ar sėkla (ta prasme, kuria šį terminą vartojo Aristotelis) susidaro visame tėvo kūne, ar tik tam tikroje kūno dalyje. Aristotelis iškelia šiuos du klausimus ir teigia, kad jeigu sėkla susidaro ne visame kūne, tai „galima būtų manyti, jog ji taip pat negaunama iš abiejų tėvų" (721 68). Aišku, tai nėra griežta loginė išvada. Šį faktą vertėjas mėgina paaiškinti sakydamas, kad Aristotelis nori atmesti Hipokrato požiūrį, kuris suderina dvi skirtingas teorijas, ir, atrodo, mano, jog, sugriovus vieną iš jų, atsiranda prielaidų nepasitikėti kita. Tačiau, aš manau, yra šiek tiek naivu vertinti Aristotelio dialektinę diskusiją dėl vėliau paaiškėsiančių priežasčių. Pateikęs apsčiai argumentų prieš nuomonę, kad sėkla susidaro visame gimdytojo kūne[6], Aristotelis iš naujo kartoja: „jei susidaro ne visame vyro kūne, tai nebus neprotinga manyti, kad ji nesusidaro ir moteryje" (724 a 8), o vertėjas paaiškinimuose prideda: „Aš nesuprantu šio argumento!" Iš tikrųjų priešingas požiūris, regis, tiek pat įmanomas: jei sėkla *susidaro* visame kūne, tai naujam individui sukurti pakaktų, kad ji pasigamintų viename iš tėvų. Priešingai, jei ji susidaro specializuotoje vietoje, tai

turėtų dalyvauti abu tėvai. Šis požiūris visiškai patenkintų moderniąją biologiją, pasak kurios pusė genetinio paveldo gaunama iš vyro spermos, o kita pusė glūdi moters kiaušinėlyje. Kaip paaiškinti, kad palikuonis kartais būna vyriškos lyties, o kartais – moteriškos, yra visiems šiems požiūriams būdinga problema, su kuria susidūrė ir Aristotelis. Išvada, kuri *išplaukia* iš požiūrio, jog sėkla nesusidaro visame kūne, yra ta, jog griežtai loginiu požiūriu yra *įmanoma,* kad ji atsiranda ne iš abiejų tėvų. Jei tai yra specializuota tam tikros vietos funkcija, tai visų pirma nėra *loginio* pagrindo teigti, kad abu tėvai turėtų atlikti tą pačią funkciją arba pasidalyti šitos funkcijos aspektais. Aristotelis apsisprendžia toliau laikytis hipotezės, kad sėkla neatsiranda iš abiejų tėvų, ir nesusiduria su jokiais prieštaravimais šiam požiūriui. Tada jis pereina prie klausimo, kas gi yra sėkla.

Kalbant Aristotelio terminais, sėkla turėtų būti arba materija, iš kurios kuriamas palikuonis, arba forma, kuri dar kažką paveikia, arba kartu ir viena, ir kita (724 b 5). Kadangi sėkla „skatina natūralų augimą“, ji veikiau turėtų būti naudingo maisto sekrecija, bet ne atliekos ar kitokios išskyros. Aristotelis samprotauja, kad sėkla yra kraujo sekrecija, nes visos kitos kūno dalys sudarytos iš kraujo, jam „išvirus ir kažkaip išsiskyrus“ (726 b 5). Tai paskutinis ir subtiliausias kraujo viralas, nes jį gerai pagamina sveiki individai pačiame jėgų žydėjime, o pagyvenę ir nesveikuojantys visai nepagamina arba pagamina nevaisingą. Vaikai, Aristotelio manymu, sunaudoja visą maistą augimui, kol pasiekia šį „virimo“ etapą. Tolesnis įrodymas, kad sėkla yra itin išvalytas ir koncentruotas maistas, pasak Aristotelio, yra faktas, kad net nedidelio sėklos kiekio išleidimas sekina, panašiai kaip tai būna netekus maisto medžiagų kraujuojant (725 b 6). Požiūriu, kad sėkla yra kraujo „viralas“, taip

pat buvo remtasi aiškinant panašumą, kadangi sėkla yra tarsi kvintesencija kraujo, atitekančio iš visų gimdytojo kūno vietų. Taigi sėkla potencialiai „jau yra ranka arba veidas, arba visas gyvūnas“ arba „dėl jos pačios“, arba dėl to, kad turi tam tikrą galią (726 b 13).

Aristotelis įrodinėja, kad moterų katamenija (menstruacijos) yra analogiška vyrų sėklai. Čia jis savo argumentus grindžia keletu biologijos principų, kuriuos jis vadina būtinais ir kurie visi susiję su vitalinės, arba sielos, šilumos koncepcija. Pasak Aristotelio: 1) „silpnesnis gyvūnas turėtų daugiau ir prasčiau išvirusių išskyrų“, 2) „tas, kuriam Gamtos duota mažiau šilumos, yra silpnesnis“ ir 3) moteris turi mažiau vitalinės šilumos nei vyras (726 b 30). Iš šių principų išplaukia, kad katamenija ir yra ši sekrecija (išskyros), o tai, kad jų buvimas siejamas su generacija moteryje dar sustiprina išvadą. Aišku, jei katamenija dėl mažesnio šilumos kiekio nėra toks išbaigtas kraujo viralas kaip sėkla, tai moteris negali turėti sėklos (727 a 27). Todėl Aristotelis daro išvadą, kad „moteris teikia gimdymui materiją, kuri glūdi katamenijos substancijoje“ (727 b 31). Faktą, kad moteris gali pastoti nepatirdama per sueitį malonumo, Aristotelis laiko dar vienu įrodymu, jog ji neturi sėklos (727 b 8). Žinoma, nutylima prielaida, kad sėklos išleidimą lydi malonumas – ir tai yra vienas iš lėkštesnių pavyzdžių, rodančių Aristotelio biologijos vyrišką šališkumą. Sėkla, kaip ją supranta Aristotelis, iš tikrųjų būtų moters kiaušinėlis, bet, žinoma, jai ištekant, moteris paprastai nepatiria jokių pojūčių.

Kadangi moteris teikia naujam individui materiją, negali atsitikti taip, kad ji turėtų ir galios įlieti į jį sielą, nes tada ji galėtų daugintis pati, be vyro. Tačiau egzistuoja vyriškoji lytis, ir, pasak Aristotelio, „Gamta nieko nekuria veltui“. Taigi Aristotelis, remdamasis eliminavimo procesu, prieina išvadą, kad vyras turi išjudinti ir suteikti formą, o vyro sėkla

yra šitos veiklos priemonė, analogiška dailidės įrankiui. Vaiko forma potencialiai egzistuoja vyro sieloje, o sėkla, kaip įrankis, turi „judėjimą aktualybėje" (730 b 21). Sėklos vaisingumą lemia gyvybinė šiluma. Įdomu pažymėti, kad iš Aristotelio pastabų vargu ar galima numatyti vyrui kokį nors vaidmenį, išskyrus tai, kad jis prisideda prie materijos sėklos pavidalu, kitaip tariant, vyrui priskiriama tokia dauginimosi funkcija, kurios, remiantis apibrėžimu, negalima stebėti, – t. y. sielos formos perdavimas. Jei jis būtų sąmoningai ketinęs suformuluoti sunkiai nuneigiamą vyrų pranašumo teoriją, tai, turint galvoje intelektualinę jo amžiaus aplinką, vargu ar būtų galėjęs ką geriau padaryti negu padarė.

Kai dėl dviejų atskirų lyčių egzistavimo, tai čia esama dviejų skirtingų klausimų. Pirmas: kodėl rūšį sudaro vyrai ir moterys, o ne save galintys generuoti individai? Antras: kas nulemia, kad tam tikras individas būtų vyras arba moteris?

Pirmasis klausimas susijęs su tikslo priežastimis ir sprendimu, kodėl geriau, kad yra dvi atskiros lytys. Aristotelis paaiškina lakoniškai:

> kadangi pirmoji veikiančioji, arba judėjimo, priežastis, susijusi su apibrėžimu ir forma, yra savo prigimtimi geresnė ir dieviškesnė negu materija, kurią ji paveikia, tai geriau, kad aukštesnysis principas būtų atskirtas nuo žemesniojo. Taigi, kur tik įmanoma ir kiek tik įmanoma, vyras yra atskirtas nuo moters (732 a 6).

Lyčių atskyrimas reikalingas ne pačiai generacijai, nes Aristotelis žinojo, kad egzistuoja hermafroditiški gyvūnai. Šie, deja, visi priskirtini žemesnėms gyvybės formoms, o šis faktas nėra bereikšmis.

Klausimas, kodėl tam tikras individas yra moteris arba vyras, susijęs su veikiančiomis priežastimis. Pasak Aristotelio, moters išskiriamoje materijoje potencialiai glūdi visos

gyvūno dalys, tarp jų ir tos vyro ir moters dalys, kurios skiria juos vieną nuo kito. Esama abiejų lyčių dalių, nes vyras, jei remsimės Aristotelio analogija su dailide, palikuoniui neduoda materijos iš savo kūno (737 a 25). Taigi palikuonio materija iki apvaisinimo potencialiai yra arba vyriškosios, arba moteriškosios lyties. Esminis skirtumas tarp vyro ir moters yra sugebėjimas arba nesugebėjimas išvirti gyvybinės šilumos turinčią sėklą. Pasak Aristotelio, vyras, kuris gali tai padaryti, yra karštesnis už moterį, vadinasi, vyriškumo priežastis yra didesnė gyvybinė šiluma. Besiporuojančių vyrų gyvybinė šiluma nevienoda, nelygu prigimtis, amžius, sveikatos būklė ir oro sąlygos! Sakoma, kad sėkla ne taip gerai išverdama, kai esti drėgniau, – taigi jei per sueitį pučia drėgnas pietų vėjas, labiau tikėtina, kad palikuonis bus moteriškosios giminės (766 b 34).

Moteris gali šiek tiek paveikti embriono lytį. Katamenija taip pat gali būti geriau arba prasčiau išvirusi, todėl nėra ko stebėtis, „jei katamenija, gimdymo sekrecija, yra tinkamai išvirusi, vyro postūmis dar labiau galįs pakeisti embrioną" (767 b 17).

Pasak Aristotelio, lytis nulemiama pačioje embriono vystymosi pradžioje, kai gamta apdovanoja tuo pačiu metu ir lytinėmis funkcijomis, ir organais.

Toliau generacijos teorija buvo tobulinama siejant ją su protingąja siela. Tai būtina, nes generacijos teorija apima visus gyvūnus, tačiau tik žmonės turi protą. Protingoji siela, pasak Aristotelio, gali egzistuoti be kūno, „nes jokia kūno veikla nėra susijusi su proto veikla" (736 b 29). Tačiau maitinančioji ir juntančioji sielos nėra būtybės, bet aktualybė to, kas turi potencialumą įgyti sielą (*Apie sielą,* 414 a 28). Kitaip tariant, jos organizuoja materijos gyvenimą. Kadangi šios sielos neegzistuoja be materijos, tai logiška, kad jų negalima perduoti neperkėlus materijos: to kaip tik ir nedaro

dailidė-tėvas. Aristotelis išsprendžia šį uždavinį padarydamas išvadą, kad šitos sielos potencialiai egzistuoja moteryje. Todėl „belieka, – rašo filosofas, – vienam tik įeiti ir vienam būti dieviškam" (736 b 29). Protingoji siela, be abejo, tik žmogui būdingas sielos tipas.

Generacijos archai

Aristotelio mokslo samprata apima ne tik „faktų" rinkinį, bet taip pat ir „priežastis, kodėl" faktai yra kaip tik tokie. Kiekvienu atveju „priežastys, kodėl" susideda iš formalių ir/arba tikslo priežasčių. Norint išsamiai paaiškinti, paprastai įtraukiami kai kurie principai, kurie gali būti arba metafiziniai, arba daugiau ar mažiau empirinio pobūdžio apibendrinimai. Kiekviena tema turi savo „išeities taškus", tarp jų esama ir būdingų *archai*, arba „principų", kuriais vadovaujamasi tyrinėjant ir kurie, pasak Randallo, „visada funkcionuoja labai panašiai kaip tai, ką šiandieną pavadintume hipoteze"[7]. Prie pačių *archai* yra prieinama per procesą, kuris yra indukcijos forma. Tačiau šį procesą, kaip matyti iš Aristotelio darbų, neabejojamai slegia gerai žinomos epistemologinės mokslo filosofijos problemos, susijusios su indukcijos analize. Klausimų iškyla bent jau tiek, kiek gaunama atsakymų. Procesas pasirodo esąs reiškinio stebėjimo, kuris, kaip manoma, padeda reiškinį „suprasti", refleksijos forma. Pasak Randallo, „patys šie *archai* nustatomi ir patvirtinami ne protaujant ir įrodinėjant, bet per *noûs:* „matant", kad taip yra, kad tik šitokiu būdu galima suprasti faktus"[8]. *Archai* leidžia nustatyti priežastis, turinčias suformuluoti prielaidas, kurių išvada parodomi besą „stebimi faktai". Aristotelio nuomone, mokslų *archai* yra nulemti protingos pasaulio tvarkos.

Šis požiūris, jei tarsime jį esant mokslo *praktikos* aprašymą, yra vienas iš tų, kuriuos daugelis šiandien laikytų iš esmės korektiškais, nes atsižvelgiama į hipotezės formavimą ir bendrųjų hipotezių santykį su priežastiniais dėsniais ir stebėjimu. Daugiausia taip yra todėl, kad manoma, jog hipotezės formavimas vis dar iš esmės nepaaiškintas. Šiuolaikiniu požiūriu „priežastys", be abejo, visuomet esti „veiksmo", t. y. fiziškos. Prieštaravimų tarp *archai* ir „faktų" egzistavimas Aristoteliui reiškė *archai* paneigimą, o logika čia iš esmės yra ta pati, kuria vadovaujasi šiuolaikinė praktika. Iš tikrųjų Aristotelis neeikvojo didžiosios savo energijos dalies ieškodamas paneigimų, ką šiuolaikiniai mokslininkai laiko jiems privalomu dalyku.

Turint galvoje Aristotelio, mokslo filosofo ir mokslininko, svarumą bei įtaką, feministiniam mokslui turėtų būti įdomu paaiškinti, kaip, naudodamasis savo metodu, Aristotelis priėjo kaip tik prie tokių išvadų, juo labiau kad jis nepriskiriamas prie blogiausių praktikų[9]. Nepakanka pasakyti, kad Aristotelį ribojo tai, jog jam stigo mikroskopo arba termometro, kurį jis būtų manęs esant kur kas jam reikšmingesnį. Kad ir kokie būtų šiuolaikinio mokslo prietaisai, iki šiol iš esmės nepažinti aukštesnės „prigimties", o gal ir apskritai jokie, skirtumai tarp vyro ir moters; ir vargu ar kas gali pasakyti, ko gi mums dabar trūksta, kad neįstengiame jų įžvelgti? Taip pat nepakanka, aš manau, nustumti teoriją į šalį kaip akivaizdžiai menkesnę, nebent esame pasirengę taip pat nerūpestingai traktuoti ir kitus mokslo bei filosofijos istorijos aspektus. Aristotelio generacijos teorija nesukėlė didesnių abejonių beveik tiek ilgai kaip ir jo logika[10]. Ir anaiptol nepražuvo nuojautos, kurios inspiravo šią teoriją bei jos sustiprintos, ypač kalbant apie etines ir politines teorijos implikacijas moterims. Todėl pravartu būtų pasistengti tiksliau nustatyti Aristotelio biologijos darbuose tuos momentus, nuo kurių prasideda specifinis jos šališkumas.

Pradiniu uždaviniu Aristotelis laikė nustatyti objektą pagal rūšį. Hintikka šią identifikaciją vadina Aristotelio „bendrąja prielaida", kuri apibūdinama kaip apibrėžimas tiesioginių terminų, „susidedančių iš nereikalingų įrodymo teiginių apie esmę" (*Antroji analitika*, II, 94 a 9)[11]. Daiktų rūšys yra, pavyzdžiui, gyvi ir negyvi. Gyviems priklauso augalai ir gyvūnai, nuosekliai pagal gyvybinės šilumos kiekį surikiuoti į eilę, kur žemiausieji jos turi mažiausiai. Veikale *Gyvūnų istorija* Aristotelis rašo: „Visi gyvūnai yra laipsniškai suskirstyti pagal gyvybingumo kiekį" (588 b 21). Rūšyje yra patelė ir patinas. Regis, nesukelia prieštaravimų pradinis Aristotelio patelės apibūdinimas kaip tokio daikto, kuris „generuoja savyje". Tačiau iš jo tiesiogiai išplaukia pastebėjimas, kad tikriausiai kaip tik dėl to poetai žemę vadina Motina, o saulę ir dangų (t. y. dievus) – Tėvu! Ši poetinė analogija yra nesvarbi, palyginti su kitais moters apibūdinimais, kurie atsiranda ginče vėliau. Iš jų kyla rimtos išvados, bet, atrodo, Aristoteliui jos buvo tik paprastas tipo nustatymas, o ne racionalaus svarstymo išvados.

Atrodo, kad Aristotelio žmogaus tyrinėjimuose kažkas yra ne taip, kas apskritai išliko iki šių dienų kaip kontroversija. Jis pasinaudoja gamtos tyrinėjimui tinkančiu moksliniu metodu ir pritaiko jį žmogaus (vadinasi, ir socialinių santykių) prigimties studijoms, tikėdamasis, kad ir čia jis tiek pat tiks. Tačiau, kaip ir jo modernieji kolegos, jis gauna abejotinų ir ginčytinų rezultatų. Kodėl taip atsitinka Aristotelio biologijai? Pasak Hintikka, „bendrosios prielaidos" turėtų būti pagrindas apibrėžiant terminus išsamaus svarbių faktų žinojimo požiūriu[12]. Net jei toks požiūris tinka žuviai (Aristotelio žuvų klasifikacija iki šiol išliko), tai nesunku pamatyti, kad, kalbant apie žmones, šis požiūris neišvengiamai yra šališkas to laiko ir atvejo, kai daroma analizė, atžvilgiu. Be to, kadangi Aristotelio sielos (t. y. gyvybės) samprata buvo teleologinė, jis matė gyvų būtybių

prigimtį iš funkcijos ir tikslo perspektyvos. Pavyzdžiui, jei akis būtų gyvis, tai jos siela būtų žvilgsnis. Taigi nenuostabu, kad tokių socialinių grupių kaip moterys arba vergai sielos tipas, pasak Aristotelio, padėjo joms prisitaikyti atlikti tą funkciją, kurią jos ir atlieka. Aristotelio metodas nekreipia dėmesio į tai, kad biologinės ir socialinės funkcijos skiriasi. Pavyzdžiui, jei iš tikrųjų nėštumas gali atsirasti tik tarp žemesnių (socialiai) būtybių, tai šis metodas verčia natūraliai manyti, kad pats nėštumas yra žemesnė funkcija už apvaisinimą.

Kaip matėme, baigdamas kritiškai nagrinėti egzistuojančias nuomones apie tai, ar moteris įneša sėklos į gimdymą, ar ne, Aristotelis pasiūlė keletą teiginių, kurie įgalina jį išsklaidyti abejones. Tarp jų yra ir tokių apibendrintų teiginių kaip „tas, kuriam Gamtos duota mažiau šilumos, yra silpnesnis" ir „jau nustatyta, kad tai yra būdinga moterims" (726 b 32). Ankstesnio teiginio apie moteris nėra veikale *Apie gyvūnų kilmę*, bet, pasirodo, jis yra nuoroda į *Apie gyvūnų dalis*. Samprotaudamas apie kraują, Aristotelis rašo, kad „kilmingiausi iš visų yra tie, kurių kraujas yra karštas", ir kad šiais aspektais vyras yra pranašesnis už moterį (648 a 10–15).

Jei karščio kiekį kraujyje Aristotelis laiko tikru dalyku, o didesnė jo šiluma didesnių sielos sugebėjimų požymis, tai veikiau šitos sugebėjimų pakopos, o ne karščio kiekis *per se* ir yra paaiškinimas. Pagal šią schemą vyriškumo pranašumas savaime suprantamas kaip didesni sugebėjimai. Taigi moteris yra, suprantant paraidžiui, vyro stoka arba, kaip Aristotelis nusako:

> Moteris – tai tarsi vyras impotentas, nes kaip tik moteris yra moteris dėl tam tikro nesugebėjimo – negalėjimo išvirti maitinamosios medžiagos paskutinėje sėklos pakopoje (728 a 18).

Veikale *Apie gyvūnų kilmę* teiginiai apie moterų silpnumą

ir mažesnę jų šilumą išvardinti draugе su kitu stebėjimo „faktu". Jis rašo, kad silpnesnis gyvūnas turės daugiau dauginimosi sekrecijos, bet ji prasčiau išvirta, o mažiau išvirusi, ji bus panašesnė į kraują. Tai būdinga moterims. Kadangi Aristotelis klasifikavo gyvūnus pagal jų gyvybinės šilumos kiekį, moteris iš pradžių laipsniškoje gyvūnų diferenciacijoje atsidūrė pakopa žemiau už vyrą. Taigi numanomą moters menkumą Aristotelis traktuoja kaip vieną iš mokslo „išeities taškų", pagrįstų ta patyrimo ypatybe, kurią turėtų paaiškinti gamtos filosofija, bet kuri nėra racionalaus samprotavimo išdava.

Hintikka vartoja frazę, kuri tiksliai pagauna prigimtį tokio principo kaip tas, jog moterys turi mažiau gyvybinės šilumos negu vyrai. Šitaip diskusija nutraukiama.

Štai kaip maždaug galėtų vykti aristoteliškas klausinėjimas apie moterų statusą:

„Jokia moteris nėra (ir privalo nebūti) pilietė."

„Kodėl?"

„Mat kiekviena moteris yra menkesnė už bet kurį vyrą pilietį."

„Kodėl?"

„Todėl, kad jokia moteris neturi tobuliausios žmogaus proto formos."

„Kodėl?"

„Mat kiekviena moteris turi nepakankamai gyvybinės šilumos, kad galėtų naudotis tobuliausia žmogaus proto forma."

„Kodėl?"

Diskusija užbaigiama: „Kadangi turėti mažiau gyvybinės šilumos negu vyras ir yra tai, kas *yra* būti moterimi", arba: „tai ir yra, kaip turi būti apibrėžiama moteris".

Pasak Hintikka, „nagrinėjamų elementų baigtinumas Aristoteliui yra esmių žinojimo išdava"[13]. Kadangi pasaulis yra

protingai sutvarkytas, daiktų prigimtis turi būti racionaliai nulemiama. Deja, gamtos mokslų istoriškai sėkmingas metodas, kai juo remiantis imama tyrinėti žmogaus prigimtį ir socialinius santykius, pasirodo esąs kupinas vilkduobių.

Yra ir kitas, taip pat svarbus šališkumo šaltinis. Pasak Aristotelio, sielos formos pasiskirsčiusios tarsi pagal piramidės struktūrą, kurioje žemiausioji pakopa (maitinančioji siela) yra bendra visoms gyvoms būtybėms. Kiekviena sielos forma atlieka savo funkciją: maitinančiosios sielos veikla yra gimdymas ir maisto vartojimas. Gyviams pasimaitinus, „natūraliausia veikla yra gimdyti kitą, panašią į save būtybę" (415 a 28). Tam yra tikslo priežastis, dėl kurios visi gyvūnai daro visa, kas įmanoma pagal jų prigimtį: siekia, „kad jie dalyvautų kiek galėdami tame, kas amžina ir dieviška". Kadangi gyvi padarai yra dulūs, jie negali būti amžini kaip individai, jie siekia gimdyti kitus, panašius į save, tam, kad taptų amžinos rūšies nariais (415 b 1–8). Jų tikslo priežastis – įamžinti savo rūšį, nes „siela yra geriau negu kūnas, o gyvas, turintis sielą, yra geriau negu negyvas, sielos neturintis, ir būtis yra geriau už nebūtį, gyvenimas – už negyvenimą" (731 b 29).

Šie generacijos *archai* turėtų iš pagrindų paaiškinti, kodėl egzistuoja tai, „kas generuoja", ir „tas, iš kurio generuojama", nepaisant to, kad šie principai galėtų būti įrodyti. Šios tikslo priežastys yra tiesiogiai pritaikomos prie veikiančių vyriškumo ir moteriškumo priežasčių. Kadangi to paties tipo individo gimdymas yra dauginimosi tikslas, Aristotelis veikale *Apie gyvūnų kilmę* remiasi hipoteze, kad *tikslus* tėvo atgaminimas palikuonyje yra „natūraliausias". Sakoma, kad Aristotelio mokslo praktikai būdinga, jog egzistuoja tokia norma, kuri yra „visuomet tobula veikla"[14].

Aristotelis neapibrėžtai gimdytojams priskiria motiną ir tėvą, bet, aišku, tikrasis gimdytojas yra vyras, nes kaip tik jis

suteikia žmogaus sielą. Be to, kaip jau supratome, manyta, jog tobuliausiai dauginimosi procesas vyksta, kai sukuriamas vaikas tiek savo lytinėmis, tiek ir nelytinėmis charakteristikomis „panašus į tėvą, bet ne į motiną". Vadovaujantis šia norma, kiekvienas nukrypimas nuo panašumo į tėvą yra trūkumas (767 b 23). Tolesnis moters prigimties apibūdinimas išryškėja, kai Aristotelis rašo:

> Taip pat ir tas, kuris nėra panašus į savo tėvus, jau yra tam tikru atžvilgiu bjaurus, nes šiuo atveju Gamta nukrypo nuo tipo. Pirmasis nukrypimas iš tikrųjų yra tas, kad palikuonis, užuot buvęs vyriškosios lyties, tampa moteriškosios (...) Nors tikslo priežasties ir tikslo atžvilgiu bjaurumas nėra būtinas, vis dėlto jis yra neišvengiamas atsitiktinai (767 b 5 ff).

Matome paradoksą: nors natūraliausiu gyvūno veiksmu laikomas kito, panašaus į save, gimdymas, manoma, kad moteris tobuliausiai atlieka savo funkciją, kai gimdo vyriškosios lyties vaiką, panašų į jos partnerį. Ką gi tai reiškia? Nors tai, kad vyras sukuria vyrą, yra panašumo požymis, *vide* „sakoma, kad Herkulis susilaukęs dviejų ir septyniasdešimties vaikų, tarp kurių buvo viena mergaitė" (585 b 23), tai, kad moteris pagimdo moterį, nėra joks pranašumas, nes tai nulemta „netinkamo" katamenijos išvirimo. Kita vertus, tai, kad moteris pagimdo *vyrą,* taip pat nėra moters didybė, nes iš to, kaip Aristotelis supranta vyriškų ir moteriškų elementų konfliktą, nulemiantį lytį, išplaukia, jog jos moteriškumas „įveikiamas", jei ji gimdo vyrą. Peršasi neišvengiama išvada, jog ji tobuliausiai funkcionuoja sukurdama sąlygas, kad įsigalėtų vyriškas elementas[15].

Atrodo, kad reprodukcijos normos logika galioja tik vyriškajai giminei. Individai, kurie siekia dalyvauti tame, kas amžina ir dieviška, daugindami į save panašius, nuosekliai samprotaujant, yra tik vyrai. *Ji* dalyvauja visai kitaip. Ji tėra įrankis rūšies amžinumui ir veikiau potencialus, o

ne aktualus žmogus. Jos žmogiškosios potencijos suaktualinamos, kai ji gimdo vyriškosios lyties vaiką.

Aristotelis moterų „bjaurumą" laikė žmonių *rūšies*, kurios norma yra, aišku, vyriškoji giminė, atsitiktiniu būtinumu. Šis požiūris labai skiriasi nuo to, kuris aiškina, kad individai atsitiktinai tampa vyrais arba moterimis. Remiantis antruoju, visiems individams įmanoma priskirti pačius žmogiškiausius tikslus, o Aristotelio požiūris neleidžia šito daryti. Jis manė, kad tikslo priežastys veikia visos žmonių rūšies, vyrų ir moterų, arba vien tik vyrų atžvilgiu. Moteriškosios lyties individo, *kaip* netobulo žmogaus, tikslo priežastis, suprantant paraidžiui, esti šalia jos, ir tai yra būti vyriškosios lyties žmonių dauginimosi įrankiu. Turint galvoje moters funkciją ir tai, kad Aristotelis kūno organus suprato kaip apibendrintus žmogaus „įrankius", moteris iš esmės buvo apibūdinta kaip vyro kūno organas. Kūno organai yra apibendrinto individo sielos išjudinta ir dėl jos ir žmonių rūšies tikslų judanti materija. Šie organai, arba dalys, yra gyvūnų „materialiosios priežastys", ir galima pažymėti, kad moteris yra ne daugiau kaip materialioji gyvūno priežastis. Jei parašyta „žmogus", o perskaitoma „vyras", tai kuo gi dar galėtų būti moterys, jei ne „integruoto vyro sielos išjudinta ir dėl jos ir žmonių vyriškosios giminės tikslų judanti materija"?

Pabaiga

Pasak Randallo, Aristotelis nesitikėjo, kad žinojimas – net ir tas, kurį dabar pavadintume moksliniu, – *duotų* ką nors daugiau už supratimą. Randallas rašo: „galime sakyti, kad Aristoteliui didžiausia žmogaus galia, kurią jis gali parodyti

pasauliui, – tai suprasti jį, jis supranta jį, nes mato, kodėl reikia tai daryti ir kad žmogus kitaip negali".

Politinė Aristotelio filosofija, į kurią jis įtraukė ir tai, kas vadinama etika, veikiau siekia parodyti mums, kaip būti geriems negu kaip būti laisviems, nors iš jo dorybės sampratos matyti, kad pagrindinis jos akstinas turi būti pačiame individe, o ne primetamas iš šalies. Tam būtina autonomija, nes ji grindžiama tam tikrų polinkių arba įpročių turėjimu. Tiek, kiek laisvė domino Aristotelį, manyčiau, galėtume apie jį taip pasakyti: jis tikėjęs, kad žmogaus veiklos laisvė tik tada autentiška, kai ji pagrįsta išsamiu supratimu tų tikslų ir apribojimų, kurie išplaukia iš pačios žmonijos ir kito gyvojo ir negyvojo pasaulio prigimties.

Kadangi moters dorybė taip pat turi būti grindžiama jos prigimtį atskleidžiančių (visų rūšių) priežasčių supratimu, Aristotelio biologija turi akivaizdų ryšį su jo etinėmis ir politinėmis pažiūromis į moterį. Į šį ryšį galėtume žvelgti kaip į pamatinį, arba gali būti, kad ir biologijos, ir politikos „išeities taškas" yra bendras „faktas", jog moterys yra menkesnės. Be abejo, pati moteris negali šito žinoti, ji tik gali turėti teisingą nuomonę, paremtą vyro autoriteto pripažinimu. Vadinasi, pagal šią schemą vyro siekimas dominuoti ir priversti moterį jam paklusti būtų pozityvios dorybės aktas. Priešingai, vyrui būtų gėdinga elgtis su moterimi kaip su sau lygia.

Geriausiai biologijos svarbumą etikai ir politikai patvirtina pats Aristotelis. Veikale *Eudemo etika* jis rašo:

> ...neturėtume net ir politinės filosofijos atžvilgiu manyti, kad tokio pobūdžio svarstymas, kuris atskleidžia ne tik daikto prigimtį, bet ir jo priežastis, yra nereikalingas, nes šitoks svarstymas kiekviename tyrime yra tikrasis filosofijos metodas (Kn I, 6).

Pasak Randallo, „tai, kas dažnai suprantama kaip aristoteliškos dvasios ir būdo „konservatyvumas", yra konservatyvumas, neatskiriamas nuo pasitikėjimo patyrimu, „seniai

pastebimais faktais"[15]. Randallas mano, kad Aristotelis norėjęs remtis kitų stebėjimais ir nuomonėmis, ir primena, kad Aristotelis mokslą suprato kaip nuoseklų žinių kaupimą, prie kurio galėtų prisidėti ir vėlesni mokslininkai. Aš manau, tai gali suklaidinti, nes Aristotelis ne tik rėmėsi anksčiau įgytu „žinojimu". Biologijoje, prieš imdamas dėstyti savo pažiūras kokiu nors klausimu, jis paprastai pradeda diskusiją sugriaudamas kitų mąstytojų teorijas. Tačiau yra *tiesa,* kad Aristotelis retai suabejoja „faktų" stebėjimais, nes neįžvelgia, jog jų nustatymas būtų susijęs su kokiais nors kitais sunkumais, išskyrus praktinius. Mokslo jis netapatino su „faktų" atradimu. Marjorie Grene žodžiais:

> Gamtos mokslas, kaip jį supranta Aristotelis, lieka kasdieniu suvokimu ir įgalina mus, jo neperžengiant, tiksliau formuluoti ir suprasti visiškai įprastu būdu suvokiamų būtybių esmę ir prigimtį[16].

Tokį požiūrį į mokslą visiškai atitinka ir tai, kad Aristotelis atvirai pripažino jo laiko „pastebėjimą", jog moteris yra menkesnė, nors nesutiko su jo interpretacijomis, kurios iki jo buvo plėtojamos.

Daugelis žmonių šiandien moterų menkumą laiko „seniai žinomu faktu". Tačiau įsitvirtinus praktikai naudoti teorijų apkrautus stebėjimo duomenis ir „faktus" – net ir tuos, kurie labai nepalankūs koncepcijai, – imta tvirčiau įsisąmoninti, kad „faktai" visuomet įvelkami į tam tikros koncepcijos rūbus. Kai kurie žmonės tiki, kad yra nepagražintų faktų (vadinamųjų grubių, arba neapdorotų faktų), o kiti mano, kad tikrovėje tokių dalykų kaip faktai apskritai nėra: tėra „sąvokiniai griaučiai", tarsi teoriniai sudedamieji rėmai. Be abejo, Aristotelio faktai pateikiami su visomis graikų filosofijos ir socialinės praktikos regalijomis. Šitaip jis viską paaiškina, bet nieko nekvestionuoja, ir visas dangus ir žemė yra tvarkingai sudėlioti pagal Graikijos visuomenės struktūrą suręstoje hierarchijoje.

Aš neketinu sumenkinti Aristotelio asmenybės. Deja, tai, kas su pelnyta panieka vadinama falocentriniu požiūriu (t. y. „vyro" ir „žmogaus" sujungimas), vis dar tebegyvuoja, todėl yra prielaidų manyti, kad visuomet naudinga žinoti idėjos istoriją, jei norime ją valdyti arba veiksmingai oponuoti.

Versta iš: Lynda Lange. *Woman is Not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction.* In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science.* Ed. by S. Harding and M.B. Hintikka. – Boston: D. Reidel, 1983.

Vertė VILIJA POVILIŪNIENĖ

PRUDENCE ALLEN R.S.M.

Tekstas apie Šv. Augustiną – tik dalelė Kanados filosofės sesers Prudence Allen viso gyvenimo užmojo išanalizuoti moters sampratos formavimąsi Vakarų filosofijoje. Jos knyga *Moters samprata* – pirmoji iš trijų tomų kūrinio. Čia aptariama Vakarų filosofija nuo ikisokratikų (750 m. pr. Kr.) iki 1250 m. po Kr. Sesuo Allen šį laikotarpį vadina „aristotelиška revoliucija" filosofijai plėtojant lyčių skirtumų sampratą, nes šio laikotarpio kulminacija tapo Aristotelio filosofijos institucionalizavimas 1255 m. sudarant Paryžiaus universiteto mokymo programą. Aristotelio *Logika,* kur nekalbama apie lyčių skirtumą, *Etika* bei *Politika,* kur skelbiama žemesnė moters padėtis, Vakarų filosofijoje įtvirtino bendrą nuostatą moters prigimties klausimu iki pat XIX a.: moteris arba visai neegzistuoja filosofijoje, arba apie ją kalbama tik neigiamai.

Knygoje *Moters samprata* Prudence Allen itin nuodugniai atskleidžia turtingą ir sudėtingą filosofinių svarstymų apie lyčių skirtumus aptariamuoju laikotarpiu prigimtį. Kad galėtų struktūriškai lyginti įvairias teorijas, ji sukūrė teorinį modelį ir kriterijų sistemą, pagal kuriuos analizavo filosofų darbus. Pasak Allen, pagrindinius filosofijos klausimus, susijusius su lyčių skirtumais iškėlė ikisokratikai. Šiuos klausimus galima apibendrinti keturių plačių kategorijų

pagrindu: priešybė, reprodukcija, išmintis ir dorybė. Norėdami šias kategorijas atskirti, turime užduoti keturis pagrindinius klausimus:

1. Kuo vyrai ir moterys yra *priešingi*?
2. Kokios buvo motinos ir tėvo funkcijos *pratęsiant giminę*?
3. Ar skiriasi moterų ir vyrų *išmintis*?
4. Ar moterys ir vyrai turi tas pačias ar skirtingas *dorybes*?[1]

Filosofai, kurių teorijos aprėpia visas šias keturias kategorijas, yra „lūžio taškai moters sampratos istorijoje"[2]. Iš aptariamojo laikotarpio Platonas, Aristotelis, Šv. Augustinas, Hildegarda iš Bingeno, Šv.Albertas Didysis ir Šv.Tomas Akvinietis yra laikomi kaip tik tokiais mąstytojais. Taigi remdamasi šiomis kategorijomis, Allen išskiria tris pagrindines ir dvi papildomas lyčių tapatumo teorijas, kurios nuolat gvildena dvi tradicines filosofines problemas – lygybę ir skirtingumą.

Lyčių vienybė. Pasak šios teorijos, moterys ir vyrai yra lygūs, taigi neturi esminių skirtumų. Šiuolaikinėje diskusijoje ši teorija dažnai vadinama „vienalytiškumo" *(unisex)* teorija.

Lyčių neutralumas. Ši teorija – išvestinė lyčių vienybės teorijos forma, taip pat pripažįsta, jog moterys ir vyrai yra lygūs, skirtumai tarp jų neryškūs. Tačiau ši teorija nuo lyčių vienybės teorijos skiriasi tuo, kad ji veikiau ignoruoja skirtumus, negu tiesiogiai skelbia vyrų ir moterų lygybę.

Lyčių poliariškumas. Ši teorija teigia, kad vyrai ir moterys iš esmės skiriasi ir kad vyrai yra pranašesni už moteris.

Atvirkščias lyčių poliariškumas. Ši teorija, išplaukianti iš lyčių poliariškumo teorijos, neegzistavo iki XVI a. Ji teigia, kad moterys ir vyrai iš esmės skiriasi ir kad moterys yra pranašesnės už vyrus.

Lyčių papildomumo teorija teigia, kad moterys ir vyrai iš esmės skiriasi ir kad jie yra lygūs.

Sesuo Allen, matyt, simpatizuoja lyčių papildomumo teorijai:

Man atrodo, kad tai vienintelė teorija, pateikianti vientisą požiūrį į materialumo reikšmę žmogaus tapatumui, ir todėl, atrodo, gali pasiūlyti geriausią galimybę vyrui ir moteriai kūrybingai bei vaisingai bendrauti. Aš taip pat tikiu, jog nėra tik atsitiktinumas, kad šią teoriją pirmieji iškėlė krikščionių filosofai. Lyčių papildomumas puikiai suderinamas su pamatiniu krikščionių teologijos tikėjimu kūno sukūrimu ir prisikėlimu[3].

Susikurtasis teorinis modelis leidžia Allen išskirti tam tikras atskirų lyties tapatumo teorijų tendencijas. „Pavyzdžiui, atrodo, jog lyčių vienybės teorijai būdinga fundamentali tendencija nuvertinti žmogaus materialumą. Ši tendencija (...) akivaizdi tiek Platono raštuose, tiek ir tokių šiuolaikinių lyčių vienybės teorijos šalininkų kaip Shulamith Firestone darbuose (...) Ankstyviausioje lyčių poliariškumo apraiškoje – Aristotelio darbuose – vienas atskiras žmogaus materialumo aspektas iškeliamas kaip raktas visam lyties tapatumui įvertinti (...) Aristotelis pasirinko vyro galią gaminti sėklą kaip pagrindą teigti, neva vyras iš esmės pranašesnis už moterį. Taigi šis atskiras kūniškumo aspektas tampa esminiu filosofiniu pagrindu vieną lytį įvertinti kaip pranašesnę už kitą."[4]

Per du praėjusius dešimtmečius feminisčių teologių darbuose pradėti gvildenti svarbūs moters vaidmens ir moters sampratos pokyčiai, įvykę atsiradus krikščionybei. Anot Elizabeth Schüssler Fiorenza, pagrindinį krikščionybės atotrūkį nuo judaizmo moterų atžvilgiu lėmė tikėjimas, kad vyrai ir moterys yra lygūs prieš Dievą[5] ir yra vienodai krikštijami. Krikštas – įžengimo į Bažnyčią ritualas – yra priešingas apipjaustymui[6]. Fiorenza teigia, jog judaizmas buvo pagrįstas patriarchalinės šeimos santykiais ir vertybėmis, o krikščionybė per krikštą pasiekė naują giminystės ir bendrumo su Kristumi ryšį. Fiorenza bei kiti tyrinėtojai ypač rūpinasi

atgaivinti tai, kas, jų įsitikinimu, yra paslėptoji aktyvaus moterų dalyvavimo ankstyvojoje krikščionių Bažnyčioje istorija. (Iš gnostinių evangelijų, pavyzdžiui, galima spręsti, jog keletas moterų galėjo būti net tarp apaštalų.) Tačiau, kaip įtikinamai parodo Fiorenza, analizuodama apaštalo Pauliaus laiškus, Bažnyčia kaip hierarchinė institucija susiformavo smarkiai remdamasi patriarchalinio autoriteto simbolika:

> Nors apaštalas Paulius pabrėžia tėvišką meilę savo „vaikams", kuriuos pats atvertė, jis vis dėlto atveria kelius patriarchalinio autoriteto sugrąžinimui į krikščionių bendruomenę. Šia „dvasine" bendruomene apaštalas Paulius įteisina krikščionių bendruomenės kaip „naujosios Dievo šeimos", turinčios ne tik „tėvą" danguje, bet ir „tėvus žemėje", sampratą. Nors apaštalas Paulius dar gali „painioti" tėvo, motinos ir žindyvės metaforas, jis vis dėlto suvokia save ir savo autoritetą kaip „tėvystę"[7].

Šv. Augustino raštai – bene dramatiškiausias įtampos ir prieštaravimų, būdingų ankstyvosios krikščionybės filosofijos pažiūroms į moterį, pavyzdys. Pasak Allen, didžiausias Šv. Augustino indėlis į moters sampratos plėtotę yra tas, kad jis – pirmasis Vakarų filosofas, suvokęs lyčių papildomumo teoriją, grindžiamą tikėjimu kūno prisikėlimu ir vyrų bei moterų lygybe iki Nuopuolio. Šiomis pažiūromis Šv. Augustinas labai išsiskyrė iš kitų pagrindinių to meto filosofijos krypčių – neoplatonizmo ir stoicizmo, kurių mąstytojai rėmė lyčių vienybės teorijas bei tokius žydų filosofus kaip Filonas, kuris pripažino lyčių poliariškumo teoriją.

Išsami Prudence Allen studija taip pat atskleidžia, jog tuo laikotarpiu egzistavo puikios galimybės moterims filosofuoti. Dvi filosofės IV a. Aleksandrijoje yra puikiausias įrodymas. Hipatija (370–415 m. po Kr.) buvo garsi Aleksandrijos mokyklos neoplatonikė. Nors nėra išlikusių jokių Hipatijos raštų, Allen teigia, kad ši filosofė statusu visuomenėje ir pagarba jai kaip mokytojai nenusileido savo

amžininkams vyrams, tad gali būti laikoma „puikiausiu filosofinės platoniškos lyčių vienybės tradicijos pavyzdžiu"[8]. Šv. Augustino motina Monika, kuri, pasak jo, pasiekė filosofinės išminties viršūnę pažabodama savo kūną, yra kitas pavyzdys, kokias galimybes filosofėms teikė lyčių vienybės teorija.

Šv. Kotryna iš Aleksandrijos – jauna krikščionių filosofė, pagonių nužudyta 307 m. po Kr., „išgarsėjo kaip mokslininkų ir visų krikščionių filosofų globėja". Nors Šv. Kotrynos gyvenimo ir darbų faktus sunku patikrinti, Allen rašo, jog dėl to, kad Šv. Kotryna buvo populiari *moteriška* išminties ir tikėjimo personifikacija, jos legenda apskritai gali būti laikoma lyčių poliariškumo teorijos atmetimu, ją galime laikyti „pirmąja simboline lyčių papildomumo teorijos įkūnytoja krikščioniškoje filosofijoje"[9]. Tokios filosofės Šv. Augustino laikais galėjo suvaidinti itin svarbų vaidmenį jam kuriant lyčių papildomumo teoriją.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

ŠV. AUGUSTINAS: TRYS LYČIŲ TAPATUMO TEORIJOS

PRUDENCE ALLEN R.S.M.

Šv. Augustinas iškyla kaip takoskyra moters santykio su vyru sampratos istorijoje, nes jis atsidūrė tarp trijų skirtingų lyties tapatumo teorijų. Dėl šios priežasties jo įnašas į moters ir vyro filosofiją yra nepaprastai žavus. Su lyčių vienybės teorija jis susipažino per stoikus, neoplatonikus ir per vieną Šv. Pauliaus raštų aspektą. Augustinas minėjo platonikus kaip tuos, „kuriems mes deramai teikiame pirmenybę prieš visus kitus"[1].

Su lyčių poliariškumo teorija šis ankstyvosios Krikščionybės filosofas susipažino per žydų filosofo Filono ir per kai kuriuos ankstyvųjų Bažnyčios Tėvų raštus. Šv. Augustinas buvo skaitęs Aristotelio *Kategorijas*, bet jam šio mąstytojo logika nepadarė įspūdžio. *Išpažinimuose* jis pažymėjo: „Kokią naudą davė man šios studijos? Jokios. Faktiškai jos sukūrė man sunkumų, nes aš maniau, jog viską galima traktuoti kaip tas dešimt kategorijų"[2]. *Kategorijos* sugestionavo lyčių neutralumo filosofiją, o Aristotelio argumentai už lyčių poliariškumą greičiausiai Augustino nepasiekė, nes jis graikiškai skaitė sunkiai. Atsivertęs į Krikščionybę, Augustinas pasinėrė į žydų ir krikščionių mąstytojų raštus. Kaip pamatysime, šioje tradicijoje jau slypėję lyčių poliariškumo rėmai, kaip ir jos konfliktuojančios vienybės tendencijos, tiesiogiai perėjo į filosofo moters sampratą.

Tačiau reikšmingesnis yra faktas, kad Augustinas taip pat buvo originalus mąstytojas, ir jo moters samprata liudija proveržį vienoje mąstymo srityje. Jis pripažino kai kurias naujas lyčių papildomumo teorijos galimybes, kylančias iš religinio tikėjimo kūno prisikėlimu bei tikėjimo, kad moteris ir vyras buvo sukurti skirtingi ir lygūs iki nuodėmės. Iš šių dviejų teologinių tikėjimų Augustinas padarė išvadą, kad moterį ir vyrą amžinai atskiria lytis ir kad nė viena iš lyčių nėra savo prigimtimi pranašesnė už kitą. Jis taip pat suprato, jog teologinis lyčių papildomumo pagrindimas turi filosofinių padarinių moters ir vyro sampratai, ir tiesiogiai pasisakė prieš tuos, kurie siekė ginti lyčių poliariškumo ar lyčių vienybės teoriją keliose specifinėse mąstymo srityse.

Tačiau kartu Šv. Agustinas nesugebėjo perimti šio religinio tikėjimo lyčių papildomumu kaip pagrindo išsamiai lyties tapatumo filosofijai. Užuot tai daręs, jis plėtojo fragmentišką požiūrį į žmogiškąjį tapatumą, kuris vedė prie moters ir vyro santykio trijų lygmenų sampratos. Apskritai Šv. Augustinas lyties tapatumo sampratas suskirstė taip:

1. Lyčių papildomumo teorija apie moters ir vyro dangiškąjį dvasinį egzistavimą.

2. Lyčių vienybės teorija apie šio pasaulio moteris ir vyrus, kurių aukščiausioji sielos dalis nukreipta į dvasinį egzistavimą.

3. Lyčių poliariškumo teorija apie šio pasaulio vyrus ir moteris, kurių kūnas ir siela nukreipti į žemišką egzistavimą.

Jeigu sudėtingą filosofo lyčių tapatumo teoriją apibendrintume lentele, aprėpiančia keturias moters santykio su vyru sampratos kategorijas, mes rastume bendrus kontūrus, kurie pateikti toliau.

Priešybės

Augustino lyčių papildomumo teorijos raktas yra jo tikėjimas kūno prisikėlimu. *Dievo valstybėje* jis aiškiai teigė: „Šventieji prisikeldami turės tuos pačius kūnus, kuriuos turėdami jie triūsė šiame gyvenime"[3]. Šis požiūris į žmogaus tapatumą, kuris būtinai apima nuorodą į kūną, dvejopai atmeta ankstesnes lyties tapatumo teorijas. Kitaip negu lyčių poliariškumo teoretikai, Augustinas parodė, jog moters kūnas yra toks pat tobulas kaip vyro ir todėl prisikėlę moterys išlaikys savo kūnus:

> Kai kurie mano, kad prisikėlę visi bus vyrai ir kad moterys praras savo lytį... Aš manau, kad nuovokesni yra tie, kurie neabejoja, jog po prisikėlimo išliks abi lytys[4].

Pagrindinis teiginys apie lyčių poliariškumą, jog vyras prigimtimi pranašesnis už moterį, vedė prie logiškos išvados, kad jeigu danguje išnyks visi netobulumai, moteris turės virsti tobulesnės rūšies žmogiška būtybe, t.y. vyru. Šv. Augustinas *Dievo valstybėje* aiškiai atmetė šią tezę:

> Prisikėlus kūno trūkumai dings, bet kūno prigimtis išliks. Ir iš tikrųjų moters lytis yra jos prigimtis, bet ne trūkumas, tiktai prisikėlus nebus pastojimo ar kūdikio nešiojimo, susijusio su jos prigimtimi[5].

Todėl ir moterys, ir vyrai yra tobuli kūnu ir per kūną abi lytys yra amžinai atskirtos. Lyčių papildomumas yra būtina teologinė tikėjimo vyriškų ir moteriškų kūnų prisikėlimu išvada.

Kita diskusijos kryptis, kylanti iš tikėjimo prisikėlimu, atmeta persikūnijimo teoriją, kurios laikėsi lyčių vienybės teoretikai. Savo ankstyvuosiuose raštuose, pavyzdžiui, veikale *Laisvas valios apsisprendimas*, Augustinas atrodė svyruojąs dėl persikūnijimo[6]. Tačiau iki *Dievo valstybės* jis aiškiai atmetė šią teoriją: „Yra faktas, kad sielos šitaip nekenčia

bausmės, grįždamos dar kartą gyventi"[7]. Augustinui žmogaus tapatumas slypi ne vien sieloje, jis turi remtis kūnu:

> Siela nėra visas žmogus, ji yra geresnioji jo dalis. Ir kūnas nėra visas žmogus, jis yra žemesnioji jo dalis. Veikiau daiktavardis „žmogus" *(hominis nomen)* yra taikomas abiejų dalių visumai[8].

Lyčių papildomumas
Danguje, dvasiniame egzistavime

	Vyras	*Moteris*
Priešybės	Lygūs ir skirtingi prisikėlime	
Kilmė	Lygūs ir skirtingi pirmajame potencialybės kūrime	
Išmintis	Lygūs ir skirtingi savęs pažinime	
Dorybė	Šventieji vyrai lygūs ir skirtingi nuo šventųjų moterų	

Lyčių vienybė
Orientuota į dvasinį egzistavimą pasaulyje

	Vyras	*Moteris*
Priešybės	Abu pagal Dievo atvaizdą (nei vyras, nei moteris)	
Kilmė	Siela lygi, sukurta Dievo	
Išmintis	Ta pati = Dievo meilė	
Dorybė	Ta pati = valios laisvė; viengungystė	

Lyčių poliariškumas
Orientuotas į žemišką egzistavimą pasaulyje

	Vyras	*Moteris*
Priešybės	Sukurtas pagal Dievo atvaizdą	Nesukurta pagal Dievo atvaizdą
Kilmė	Moteris žemesnė už vyrą antrajame aktualybės kūrime	Vyro pagalbininkė
Išmintis	Aukštesnė sielos orientacija	Žemesnė sielos orientacija
Dorybė	Valdyti	Paklusti

Lyčių vienybės teoretikams, tokiems kaip Platonas ir Porfirijus, tikėjimas, kad žmogaus tapatumas slypi belytėje sieloje, kuri gali vėl atgimti vyriškame arba moteriškame kūne, leido ginti pamatinę moters ir vyro lygybę. Tačiau Augustino, kuris pabrėžė, jog lyties tapatumui svarbiausia kūnas, požiūriu lygybė turėjo būti grindžiama kitu pamatu. Vieninteliai kiti teoretikai, kurie tvirtino, jog lyties tapatumui svarbiausia kūnas, t.y. aristotelininkai, nuslydo į lyčių poliariškumą. Todėl Augustinas turėjo priimti iššūkį – laikytis lyčių skyrimo teigdamas kūną ir tuo pat metu išvengti nuvertinti moterį santykyje su vyru. Augustinui pavyko tik aprašyti dangų. Kai jis susitelkė prie moters ir vyro santykio žemėje, jis užbaigė suskaldydamas tiek lyčių santykį, tiek ir vidinę paties žmogaus tapatumo dinamiką. Jis užbaigė tai svarstydamas moters ir vyro, kaip „sukurtų pagal Dievo atvaizdą", prasmę.

Augustinas, pasiskolinęs iš Šv.Pauliaus frazę, veikale *Apie Trejybę* priėjo išvadą, kad aukščiausioje sielos dalyje, kai moteris ar vyras kontempliuoja Dievą, lytis tampa nesvarbi:

> Kas tad pašalintų moteris iš šitos draugijos, kai jos yra malonės paveldėtojos kartu su mumis ir kai tas pats Apaštalas sako kitoje vietoje: ...nebėra nei vyro, nei moters. Visi jūs esate viena Jėzuje Kristuje. Ar dėl to tikinčios moterys prarado savo kūniškąją lytį? Bet kadangi jos yra atnaujintos pagal Dievo atvaizdą, kuris belytis, vyras yra sukurtas Dievo vaizdinyje, kuris belytis, t.y. jo proto dvasioje[9].

Augustinui lyčių vienybė buvo tinkama teorija aprašyti moters ir vyro tapatumus pasaulyje, kai jų sielos sutelktos į dvasios sritį. Jis pakartojo šį teiginį *Išpažinimuose*:

> Tu sukūrei žmogų – vyrą ir moterį, bet Tavo dvasios malonėje jie yra kaip viena. Tavo dvasios malonė skiria juos pagal lytį ne labiau negu ji skiria žydą ir graiką ar vergą ir laisvąjį[10].

Čia yra svarbus poslinkis, nes Augustinas lyčių poliariškumo fone, kuris pašalino moteris iš viešųjų pamaldų žydų

tradicijoje, būtų galėjęs įrodinėti, kad moterys ir vyrai geriau atspindi Dievo atvaizdą kaip atskiri papildiniai. Iš tikrųjų jis čia tvirtina, kad jie lygiai atspindi Dievo atvaizdą transcenduodami savo lyties tapatumą. Šitaip Augustinas eina prie neoplatoniško žmogaus tapatumo supratimo, arba prie lyčių vienybės teorijos.

Kaip tik šiame taške Augustinas žengia tolesnį savo argumentavimo žingsnį, kuriuo pradedama poliariškumo teorija apie moters santykį su vyru laiko plotmėje. Veikale *Apie Trejybę* iškeliamas argumentas teigiant, kad žmogiškoji prigimtis tik tuomet atitinka Dievo atvaizdą, kada ji kontempliuoja Dievą:

> Kaip mes sakėme apie žmogaus sielos prigimtį, jeigu ji kaip visuma kontempliuoja tiesą, ji atitinka Dievo atvaizdą; o kada jos funkcijos yra padalintos ir kažkas iš jos yra nukreipta tvarkyti laikinius dalykus, vis dėlto ta jos dalis, kuri ieško tiesos, yra Dievo atvaizdas, bet kita dalis, kuri nukreipta tvarkyti žemesnius dalykus, nėra Dievo atvaizdas[11].

Aukščiau pateikta ištrauka reikštų, kad ir vyrai, ir moterys, kai jie užimti žemiškais dalykais, nėra, tiesą sakant, Dievo atvaizdas. Tačiau Augustinas tęsia savo įrodinėjimą naudodamas Filono Aleksandriečio išpopuliarintą techniką, t.y. simbolinį teorijos reprezentavimą panaudojant skirtingas lytis. Jis įrodinėja, kad moterį galima panaudoti kaip orientacijos į žemiškus dalykus simbolį, o vyrą – kaip orientacijos į dvasinius dalykus simbolį:

> Kadangi ji skiriasi nuo vyro savo kūniškąja lytimi, tą proto dalį, kuri nukreipta tvarkyti žemiškus dalykus, gali tinkamai simbolizuoti jos kūniškasis dangalas, tad Dievo atvaizdas išlieka tik toje žmogaus sielos dalyje, į kurią jis įsikabina kontempliuodamas ir svarstydamas amžinąsias priežastis ir kurią – tai akivaizdu – turi ne tik vyrai, bet ir moterys[12].

Šis moters, kaip žemesnės sielos orientacijos simbolio, panaudojimas turėjo kai kurių toli siekiančių padarinių

Augustinui aiškinant lyties tapatumą. Jis padarė išvadą, kad, tiesą sakant, tiktai vyrą galima apibūdinti kaip atitinkantį „Dievo atvaizdą". Ši išvada išsakyta veikale *De Genesis ad Litteram*:

Iš tiesų tokiu pat būdu moterims nėra atimta ši atsinaujinimo ir prisikėlimo malonė po Dievo vaizdinio, nors jų kūniškoje lytyje jis iškyla kitaip – ta prasme, jog sakoma, kad tik vyras yra Dievo atvaizdas ir šlovė[13].

Tai yra pakartota veikale *Apie Trejybę*:

Moteris kartu su savo vyru yra Dievo atvaizdas, tad visa substancija yra vienas atvaizdas. Bet jeigu ji yra paskirta jo pagalbininke ir ši funkcija priklauso tik jai, tada ji nėra toks visiškas ir tobulas Dievo atvaizdas, kaip kad kai vyras ir moteris yra sujungti į viena[14].

Dabar turintis blogą reputaciją Šv. Augustino posakis, kad „moteris nėra sukurta pagal Dievo atvaizdą", turi būti suprastas kaip išplaukiantis iš to gana savotiško žmogaus tapatumo suskaldymo, kurį jis naudojo kaip skirtingų žmonijos orientacijų į dvasinį ar žemišką gyvenimą simbolį. Simbolinio moters panaudojimo reprezentuoti žemišką žmogaus egzistencijos orientaciją padarinys buvo tas, kad Augustinas priėjo lyčių poliariškumą, kur vyras buvo pranašesnis už moterį, nes jis galėjo reprezentuoti Dievo atvaizdą pats, o moteris – ne. Taigi, svarstydami šią priešybių teoriją, mes baigdami įsitikiname, kad Augustinas pakliuvo tarp trijų konfliktuojančių lyties tapatumo teorijų: lyčių papildomumo danguje, lyčių vienybės aukščiausiomis sielos funkcijomis žemėje ir lyčių poliariškumo žemesniosiomis sielos funkcijomis kūno atžvilgiu žemėje. Šis konflikto modelis glūdi kitose trijose jo lyties tapatumo teorijos moters ir vyro santykio sampratos kategorijose.

Kilsmas

Vadovaudamiesi modeliu, įtvirtintu analizuojant ikiaristotelinius filosofus, išnagrinėsime Augustino kilsmo teoriją trijose srityse: kosminio kilsmo, pirmųjų tėvų kilsmo ir kilsmo tęstinumo.

Kosminio kilsmo plotmėje mes jau matėme poslinkį nuo Heziodo dinamiškų Žemės Motinos ir Tėvo Dangaus prie pasyvios motinos priėmėjos ir aktyvių tėviškų formų platoniškoje tradicijoje. Augustino teorijoje, kuri iš hebrajų tradicijos perima tikėjimą Dievą Tėvą žemės Kūrėją, mes randame tolesnį kosminio kilsmo sampratos poslinkį: pirmą kartą Dievas suprantamas kaip visiškai transcendentinis ir nematerialus, be to, Dievas suprantamas kaip Vienis[15].

Išpažinimuose Augustinas aprašo savo kovą pereinant nuo tikėjimo į pagonišką materialų dievą prie nematerialaus Dievo: „Aš maniau, jog pasityčiojimas būtų tikėti, kad tu turi žmogaus kūno pavidalą ir esi apribotas galūnių matmenimis kaip mes"[16]. Augustinas taip pat atsisakė pagonių filosofų dievo:

> Bet kas yra mano Dievas? Aš uždaviau savo klausimą žemei. Ji atsakė: „Aš nesu Dievas"... Aš klausiau jūros ir bedugnės gelmių... bet jos atsakė: „Mes nesame tavo Dievas"... Aš kalbėjau pučiantiems vėjams ir visam orui, ir viskam, kas gyva, jie atsakė: „Anaksimenas neteisus, aš nesu Dievas". Aš klausiau dangaus, saulės, mėnulio, žvaigždžių, bet jie man pasakė: „Niekas iš mūsų nėra Dievas, kurio Tu ieškai"... Ir aš pasakiau: „Kadangi jūs nesate mano Dievas, papasakokite man apie jį. Papasakokite man ką nors apie mano Dievą". Aiškiai ir garsiai jie atsakė: „Dievas yra tas, kas mus sukūrė"[17].

Šv. Augustinas priėjo Dievo, kaip visiškai nematerialaus ir transcendentiško Visatos kūrėjo, supratimą. Pagaliau jis suprato, kad šis Dievas geriausiai apibūdinamas kaip Trejybė: „Taigi čia yra Trejybė: mano Dievas Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia, visų padarų Kūrėjas"[18].

Trejybė, kuria tikėjo Augustinas, Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia, kėlė filosofui kai kuriuos klausimus, susijusius su lyties tapatumu. Veikale *Apie Trejybę* jis galynėjosi su klausimu, ar Dievas turi kokią nors moterišką prigimtį, jo klausinėjimas krypo į tai, ar Šventoji Dvasia galėtų būti moteris:

> Mat aš praleidžiu tokį dalyką, ar Šventąją Dvasią laikyti Sūnaus Motina ir Tėvo žmona, net galbūt bus atsakyta, jog šie dalykai įžeidžia mus dėl kūniškų reikalų, sukeldami mintis apie kūnišką pradėjimą ir gimdymą[19].

Moteris dar kartą yra siejama su kūniška gyvenimo orientacija, nes šioje diskusijoje Augustinas baiminosi, kad jeigu Šventąją Dvasią jis laikys moterimi, tai reikš, jog nematerialiame Dievuje įvyko sueitis. Panašu, jog Augustinas apsisprendė atmesti moteriškumo sąsajas su Dievybe kaip tik dėl savo pasiryžimo atskirti krikščioniškąjį Dievą nuo pagoniškų dievų, o šiam atskyrimui reikėjo visiškai atmesti Dievo materialumą arba Dievo imanentiškumą. Prielaida, kad Trejybė galėtų turėti nuorodą į moteriškąjį tapatumą ir per tai reikštų lytinio bendravimo galimybę, Augustinui atrodė esąs pavojus, kamavęs pagonis, kurių materialios dievybės dažnai bendraudavo tiek su nemirtingaisiais, tiek su mirtingaisiais. Dėl tos priežasties jis atmetė visų moteriškumo aspektų buvimą Dievybės prigimtyje. Be to, Augustinui taip pat rūpėjo išaiškinti, jog trejybiška Dievo samprata nenuslysta į politeizmą, kuris irgi buvo būdingas pagoniškoms religijoms. Todėl, pašalinant moteriškąjį matmenį iš Dievybės, buvo paprasčiau tvirtinti, kad Dievas yra Vienis ir vyras.

Prabėgom derėtų pažymėti, kad Augustinas neišplėtojo Marijos kaip kosminės jėgos, susijusios su Dievu Tėvu, teologijos. Jis tiesiog apibūdino ją kaip viengungiško gyvenimo ir krikščioniškos dorybės pavyzdį. Tik nuo Šv. Alberto

Didžiojo pradėjo didėti Marijos kaip kosminės jėgos vaidmuo[20]. Iš tikrųjų Augustinas išplėtojo Motinos Bažnyčios, kaip kosminio moteriško Dievo papildinio, sampratą, tai buvo žydiško Izraelio, kaip Jahvės Nuotakos, apibūdinimo išplėtojimas. Laiške Letui jis rašė:

> Motina Bažnyčia yra taip pat tavo motinos motina. Ji pagimdė jus abu Kristuje, ji formavo jus kankinių kraujo įsčiose, ji iškėlė jus į amžinąją šviesą, ji maitino jus tikėjimo pienu[21].

Be to, Augustinas sukūrė teoriją, kad žemė esanti panaši į motiną, nėščią *„rationes seminales"*, kurie buvo pirminio kūrimo akto pirmasis vaisius. „Kaip motinos yra nėščios negimusiu palikuonimi, taip pats pasaulis yra nėščias negimusių daiktų priežastimis"[22]. Augustinas atmetė manichėjiškas ir neoplatoniškas tezes, kad materija yra nevaisinga ar bloga. Iš tikrųjų jis teigė, jog materija visada yra įdvasinta ir jog ji yra gera kaip tik todėl, kad ją sukūrė Dievas.

Remdamasis šiais duomenimis apie pradinį kūrimą, Augustinas aprašė pirmųjų tėvų kilsmą. Jis išplėtojo dviejų fazių kūrimo proceso sampratą. Pirmoje fazėje moteris sukurta žemesnė už vyrą. Remdamasis elohišku aiškinimu Pradžios knygoje, kur Dievas aprašomas kaip sukūręs žmogų – vyrą ir moterį, Augustinas veikale *De Genesis ad Litteram* teigia:

> Iš tiesų niekas negalėtų sakyti, kad vyras buvo sukurtas šeštą dieną, o moteris per kitas dienas, nes aiškiai pasakyta, kad tą pačią šeštą dieną Dievas sukūrė vyrą ir moterį ir juos palaimino[23].

Čia randame lyčių papildomumo pirmoje kūrimo fazėje gynimą, t.y. moters ir vyro atskyrimo ir lygybės gynimą.

Tačiau Augustinas tikslina šį požiūrį, aprašydamas antrąją pirmųjų tėvų kilsmo fazę. Toliau interpretuodamas Pradžios knygą, jis tvirtina, kad pirmasis kūrimas buvo tik galimybės, kaip *rationes seminales*, generavimas. Antrajame

kūrime, paimtame iš žydiško aiškinimo Pradžios knygoje, moteris kūrimo plotmėje aprašyta kaip antrinė po vyro:

> Pirmiausia jie buvo sukurti potencialiai Dievo žodžiu, kaip pasaulyje paslėpta gimdanti jėga... Po to jie buvo sukurti laiko tėkmėje, kurioje Dievas veikia iki šiol ir kurioje priderėjo tinkamu laiku iš žemės molio sukurti Adomą, o jo žmoną – iš vyro šonkaulio[24].

Augustinas toliau aprašo procesą:

> Jie nebuvo sukurti skirtingai vėliau, bet žmogus visada buvo sukurtas kaip jis, tik pirma vienu būdu, o paskiau – kitu. Galima paklausti: kaip jie buvo sukurti vėliau? Aš atsakysiu: regimai, mums žinoma forma, net jeigu jie negimė iš tėvų ir Adomas buvo padarytas iš molio, Ieva – iš jo šonkaulio. Galima paklausti: o kaip jie buvo sukurti pirmajame kūrime? Aš atsakysiu: neregimai, potencialiai, kaip jų priežastys – kaip yra kuriami būsimi daiktai, kurie dar neegzistuoja[25].

Tai, kad Augustinas dvigubai suskaldė kūrimo procesą, kuris pirmiausia egzistuoja konkrečioje potencialybėje, o po to – aktualybėje, skamba šiek tiek kaip Filono argumentas, jog pirmuoju kūrimu buvo sukurta tik žmonių giminė, o tikrieji moterys ir vyrai buvo sukurti antruoju kūrimu. Pagrindinis dviejų teorijų skirtumas yra tai, kad pirmasis kūrimas Filonui reiškė lyčių vienybės teoriją, t.y. čia nebuvo skyrimo tarp vyro ir moters rūšyje, o Šv. Augustinui jis reiškė lyčių papildomumą, nes vyras ir moteris buvo skirtingi, o abi lytys laikomos lygiomis. Ir Augustinui, ir Filonui antrasis tikros moters ir vyro kūrimas, simbolizuojamas pirmųjų tėvų – Adomo ir Ievos, suponavo lyčių poliariškumą.

Augustinas daro išvadą dėl Ievos sukūrimo iš Adomo šonkaulio, kai veikale *Apie Trejybę* jis klausia:

> Jeigu moteris savo pačios asmeniu užbaigia Trejybės atvaizdą, kodėl vyras vadinamas tuo atvaizdu – juk ji buvo paimta iš jo šonkaulio?[26]

Mes grįžtame prie požiūrio, kad jeigu moteris buvo paimta iš vyro šonkaulio, jos tapatumas nėra tobulas, ji negali

pati simbolizuoti Dievo atvaizdo, o vyras, tobula būtybė, tobulai simbolizuoja Dievo atvaizdą. Augustinas savąjį Pradžios knygos interpretavimą užbaigia tvirtinimu, kad moters kilsmas iš vyro šonkaulio paaiškino jos pirminę funkciją santykyje su vyru, t.y. būti jo pagalbininke generavimo procese:

> Jeigu moteris buvo duota vyrui kaip pagalbininkė ne gimdyti vaikams, kuo ji galėtų jam pagelbėti? Ar dirbti žemę su juo? Bet dar nebuvo darbo, kad reiktų dar kieno nors pagalbos, ir jeigu prireiktų kito pagalbos, vyrui būtų teikiama pirmenybė. Tą patį galima pasakyti apie kito buvimo gerumą, kai asmenį slegia vienatvė. Gyvenant ir kalbant vienam su kitu, kiek priimtinesnė yra dviejų vyrų draugų draugija nei vyro ir moters draugija!.. Aš nematau, kokiam tikslui moteris turėjo būti duota vyrui kaip pagalbininkė, jeigu ne gimdyti vaikams[27].

Taigi Augustinas grįžo prie savo simbolinio moters siejimo su veikla laiko plotmėje, ypač su gimdymo veikla. Jeigu vyras pats simbolizuoja Dievo atvaizdą, moteris, kaip vyro pagalbininkė, nesimbolizuoja šito atvaizdo, ypač gimdydama žemiškajame gyvenime. Augustinas visiškai nukirto lyčių papildomumo tarp moters ir vyro teorijos galimybę bendravimo ar vedybinio gimdymo plotmėje. Vietoj to jis pasiūlė lyčių poliarizavimosi žemiškame pasaulyje teoriją.

Apgailėtina, kad Augustinas neišplėtojo išvadų dėl lyčių papildomumo, kurį jis pripažino prisikėlimo teorijoje ir aprašydamas pirmųjų tėvų atsiradimą potencialybėje. *Dievo valstybėje* jis, atrodo, įgyvendino būtiną ryšį tarp šių teologinių sąvokų, kai pasakė: „Taigi Dievas, kuris sukūrė mus vyru ir moterimi, prikels mus kaip vyrą ir moterį"[28]. Šioje ištaroje Augustinas laikė lyčių papildomumo teorijos raktą. Tačiau, kaip buvo parodyta, jis atsitraukė nuo šios galimybės išvadų, kai aprašė moters ir vyro funkcijas pasaulyje. Jo nesėkmę lėmė kūno ir gimdymo proceso nesupratimas, taip pat asmens suskaldymas į dvasinę, protinę ir žemišką veiklą.

Pagaliau, svarstydami Augustino kilsmo tęstinumo teoriją, mes randame labai mažai liudijimų, kad jį domino medicininės šio proceso detalės. Vienoje intriguojančioje *Dievo valstybės* ištraukoje Augustinas teigia, kad rojuje iki nuopuolio gimdymas veikiau turėjęs vykti per pasirinkimą, o ne per geidulingą impulsą. Jo aprašymas, atrodo, reiškia, jog tėvas teikė sėklą, o motina – vietą gimdymui:

Taigi, rojuje gimdančią sėklą turėjo sėti vyras, o moteris turėjusi prireikus pastoti, ir viskas turėjo būti atlikta apgalvotu pasirinkimu, o ne nekontroliuojamu geismu[29].

Tačiau po nuopuolio pastojama nekontroliuojant lytinio potraukio ir bendravimo. Laiške Opatui Augustinas suka galvą dėl tikslaus momento, kada vaisius gauna sielą:

Bet, kai pradedame svarstyti ir tirti tai, kas čia pasakyta, yra nuostabu, kad žmogiškasis suvokimas gali suprasti, kokiu būdu vaisiuje yra sukuriama siela iš tėvo sielos... ar nekūniška sielos sėkla atiteka savo slaptu ir nematomu keliu iš tėvo į motiną, kai moteris pastoja, ar, o tuo dar sunkiau patikėti, ji yra paslėpta kūniškoje sėkloje[30].

Kitame tekste, *De Genesis ad Litteram*, Augustinas dar nėra apsisprendęs, ar siela yra duodama vaisiui per tėvą, ar ji tiesiogiai ateina iš Dievo:

O dėl kitų sielų kilmės, ar jos ateina iš tėvų, ar iš aukščiau, leiskime parodyti tai kitam, kuris sugebės. Savo ruožtu aš vis dar svyruoju tarp dviejų hipotezių, kartais linkdamas prie vienos, kartais – prie kitos[31].

Tačiau, kai Augustinas rašė *Dievo valstybę*, jis priėjo išvadą, kad sielos nulemiamą vaiko prigimtį duoda Dievas:

Kad ir kokios kūniškos ar sėklos priežastys galėtų vaidinti vaidmenį dauginantis ar veikiant angelams, ar žmonėms, ar kitiems gyvūnams arba maišantis dviem lytims, kad ir kokie motinos troškimai ar emocijos gali paveikti bruožus ar spalvą, kol vaisius vis dar yra švelnus ir lankstus, vis dėlto kiekviena prigimtis, nors ir veikiama aplinkybių, yra visiškai sukuriama Aukščiausiojo Dievo[32].

Reikšminga, jog ši ištrauka atrodo paliekanti atvirą moters

indėlio galimybę frazėje „maišantis lytims". Be to, ji palieka atvirą galimybę, išsakytą Plinijaus ir Porfirijaus, kad moteris savo siela gali paveikti fizinius vaisiaus bruožus, kol jis formuojamas. Tačiau jis aiškiai teigia, kad Dievas, o ne motina ar tėvas nulemia vaiko tapatumą. Šitaip Augustinas nepripažino lyčių poliariškumo pagrindimo, kurį iškėlė Aristotelis, pabrėždamas tėvo vaidmenį suteikiant vaikui sielą. Taip pat nėra jokių požymių, kad moteriško vaisiaus formavimasis būtų kiek nors netobulas palyginti su vyriško vaisiaus formavimusi. Augustinui vyro ir moters lytys savo verte ir kilnumu buvo lygios. Abi tiesiogiai vaisiui suteikia Dievas.

Išmintis

Išpažinimuose Augustinas mums pasakoja, kad jį į filosofiją atvertė Cicerono veikalo *Hortenzijus* studijos:

> Mat jūsų yra išmintis. Graikiškai žodis *filosofija* reiškia „išminties meilė", ir šita meile *Hortenzijus* uždegė mane[33].

Ankstyviesiems graikų filosofams, taip pat stoikams ir neoplatonikams, išmintis buvo įgyjama tiesiog žmogaus proto pastangomis. Žydų filosofijai ir ankstyviesiems Bažnyčios Tėvams išmintis buvo Dievo dovana. Šv. Augustinas ryžosi priimti abi šias istorines šaknis ir teigė, kad prie Dievo galima priartėti per tikėjimą ir per protą: „Kadangi dieviškoji tiesa ir raštas aiškiai moko, kad Dievas, visų daiktų kūrėjas, yra Išmintis, tikras filosofas bus Dievo mylėtojas"[34]. Išmintį mylintis filosofas turi atlikti du skirtingus, bet susijusius uždavinius: pirma, išmanyti Dievo prigimtį, antra, išmanyti savojo *aš* prigimtį. Veikale *Apie tvarką* Augustinas aiškiai formuluoja šį dvigubą uždavinį:

> Filosofams priklauso dvilypis klausimas: pirmasis nagrinėja sielą,

antrasis – Dievą. Pirmasis verčia mus pažinti save, antrasis – pažinti mūsų ištakas[35].

Išminties ryšio su lyties tapatumu klausimas kaip tik susijęs su antruoju iš dviejų uždavinių – savęs pažinimu. Jeigu savęs pažinimas aprėpia visišką savęs kaip vyro ar moters supratimą, tada, aišku, vyro ir moters pažinimas reikšmingai skirsis, tačiau bus lygus, t.y. išmintinga moteris žinos kai kuriuos kitus dalykus nei išmintingas vyras paprasčiausiai todėl, kad jos kūniškasis pažinimo šaltinis bus kitoks. Iš tikrųjų, skaitant *Išpažinimus* kaip pirmąjį filosofinės autobiografijos pavyzdį Vakaruose, atsiskleidžia, kad Augustino išminties paieškos atvedė jį prie savito jo paties kaip vyro prigimties supratimo santykyje su moterimi. Jeigu jis būtų vadovavęsis savo paties pavyzdžiu *Išpažinimuose* plėtodamas lyties tapatumo ir išminties ryšio teoriją, tai jis būtų tvirtinęs, kad moterys ir vyrai turi lygų, tačiau diferencijuotą pagal lytį išminties turinį, kai jie susitelkę prie savęs pažinimo. Išmintis lyčių papildomumo teorijoje reikštų moterų ir vyrų skirtumą kai kuriais jų savęs pažinimo turinio aspektais.

Tačiau, kai tyrinėjame kai kuriuos kitus Augustino raštus, randame akcento perkėlimą prie lyčių vienybės teorijos dėl išminties ryšio su vyrais ir moterimis. Akivaizdžiausi tekstai yra du jo parašyti dialogai, kuriuose jis savo motinai Monikai suteikė pagrindinį vaidmenį kaip filosofei. Veikale *Apie tvarką* Augustinas aprašo, kaip jis skatino savo motiną įsitraukti į filosofinį pašnekesį, kai ji įėjo į kambarį įpusėjus ginčui apie Dievo ir blogio problemos ryšį:

(Augustinas): Tuo tarpu motina taip pat įėjo ir paklausė, kokią mes padarėme pažangą, nes problema jai taip pat buvo žinoma. Bet, kai aš pasakiau, kad pagal mūsų įprotį būtų užrašyta apie jos įėjimą ir jos klausimą, ji pasakė:
(Monika): Ką jūs darote? Ar aš kada nors girdėjau, kad tose knygose, kurias jūs skaitėte, moterys būtų įtrauktos į tokio pobūdžio ginčą?

(Augustinas): Jai aš atsakiau: man menkai rūpi išdidžių ir nemokšų sprendimai... Tad patikėk manim, atsiras vyrų, kuriems faktas, kad tu šnekučiuojiesi su vyrais filosofijos tema, bus malonesnis, negu jie čia rastų dar ką nors malonaus ar rimto. Be to, senais laikais moterys taip pat nagrinėjo filosofijos problemas. O tavo filosofija man labai patinka[36].

Šv. Augustinas tęsė dialogą mėgindamas įtikinti savo motiną, kad ji jau filosofė, išminties mylėtoja:

Taigi, motina, kad negalėtum būti nežinanti, graikiškas žodis, iš kurio išvestas terminas filosofija, lotynų kalba vadinamas *išminties meilė*... Jeigu tu neturėtum jokios meilės išminčiai, aš į tave visiškai nekreipčiau dėmesio, ir daug mažiau kreipčiau į tave dėmesio, jeigu tu mylėtum išmintį, kaip aš ją myliu. Ir dabar manydamas, kad tu ją myli net daugiau nei myli mane, – ar visa tai turėdamas omenyje aš noriai tau nepatikėsiu savęs netgi kaip mokinys?[37]

Augustinas tiesiogiai susidūrė su klausimu, ar moterys ir vyrai vienodai turėtų ieškoti išminties. Jis nusakė filosofijai būtinus dalykus: gramatiką, retoriką, dialektiką, skaičiavimą ir muziką. Tada jis atsigręžė į Moniką ir pasakė:

Bet aš meldžiu tave, motina, neleisk šitam neaprėpiamam tariamam dalykų miškui atbaidyti tave tik todėl, kad mums reikia kai kurių iš jų tam, ką mes tyrinėjame... Žinoma, daugeliui asmenų juos išmokti sunku. Bet tau, kurios talentais aš įsitikinu iš naujo kiekvieną dieną – ir aš žinau, kad tavo siela, smarkiai nutolusi nuo viso lengvabūdiškumo tiek dėl tavo amžiaus, tiek dėl tavo nuostabaus santūrumo, dabar kylanti virš niekingo kūno skurdo, jau pakilo savyje į didžiules aukštumas, – tau šie dalykai bus tiek lengvi, kiek jie sunkūs bukesnėms sieloms, kurios gyvena apgailėtiniausiai[38].

Augustinui Monika galėjo tapti filosofe todėl, kad ji pakilo virš savo kūno, o ne todėl, kad ji ėmėsi filosofijos siekdama suprasti jos operacijas. Jis baigia dialogą raginimu Monikai toliau užsiiminėti filosofija: „Ir, motina... mes įpareigojame tave... nieko labiau nevertinti kaip tiesos įgijimą, nieko kito nenorėti, nemąstyti, nemylėti“[39].

Veikale *Apie tvarką* Augustinas minėjo kitą dialogą, kuriame Monika suvaidino lemiamą vaidmenį. Veikale *Apie*

palaimingą gyvenimą Monika elgiasi ne kaip tiesiog studijuojanti filosofiją, bet ji moko kitus argumentavimo subtilybių. Augustinas pristato Moniką taip:

> Mūsų motina taip pat buvo su mumis. Per ilgą artimumą ir uolų dėmesingumą iki to laiko aš atskleidžiau jos įžvalgumą ir degantį dieviškų dalykų troškimą. Jos protas atsiskleidė man kaip toks retas, kad niekas neatrodė labiau tinkamas tikrai filosofijai gana svarbiame dispute, kurį aš surengiau su draugais savo gimimo dieną ir kurį surašiau į mažą knygą[40].

Dialoge *Apie palaimingą gyvenimą* Monika pateikė pagrindinius argumentus. Ji kėlė svarbius klausimus, padarė būtinas distinkcijas ir pateikė išvadas. Šv. Augustinas dialoge minėjo ją kaip pateikiančią „nuomonę, kurią aš gyniau"[41]. Monika įrodė, kad sielą maitina pažinimas, kad laimė susijusi su teisingu valios naudojimu, kad nelaimingumas reiškia tam tikros rūšies trūkumą, kad skepticizmas griauna pats save ir kad laimingas gyvenimas reikalingas Dievo išminties[42].

Augustinas savo lyčių vienybės teoriją atskleidžia ginčo viduryje. Jis aprašė Moniką kaip prarandančią savo lyties tapatumą pasiekus jai didelį išmintingumą:

> (Augustinas): Taigi, ar kiekvienas, kuris turi ko nori, yra patenkintas?
> (Monika): Tada motina atsako: „Jeigu jis nori teisingų dalykų ir turi juos – yra patenkintas, bet jeigu jis nori neteisingų dalykų – net jeigu jis gali turėti juos – yra nelaimingas".
> (Augustinas): Motina, tu visiškai suradai patį filosofijos atramos tašką...

Tada filosofas aprašė Cicerono ištrauką ir pridūrė:

> Dėl šių žodžių ji pasisakė taip, kad, nežinodami jos lyties, mes galėjome pamanyti, jog su mumis sėdi koks nors didis vyras, o aš tuo tarpu supratau, iš kokio šaltinio, iš kokio dieviško šaltinio, plaukė šie dalykai[43].

Moteris filosofė, panaudodama savo aukščiausiąjį protą,

privertė kitus užmiršti jos lytį arba galvoti apie ją kaip apie vyrą. Šiame pamokančiame aprašyme matome, kad lyčių papildomumas, kurio galima būtų laukti iš filosofijos ir savižinos egzistencine termino prasme vienybės, pereina į lyčių vienybę. Lyčių skyrimas išnyksta, ir lieka tik neutralus vyriškumas.

Augustino teorija apie lyties tapatumo ryšį su išmintimi plėtojama toliau. Jis taip pat, atrodo, įveda poliariškumą aprašydamas vyro ir moters tapatumo ryšį su aukštesniosiomis ir žemesniosiomis proto ar sielos funkcijomis. Ši tendencija, kuri taip aiškiai pastebėta Aristotelio ir Filono veikaluose, kartojama įvairiose Augustino raštų vietose. Vieną iš ryškiausių randame *Išpažinimuose*:

> Ir kaip žmogaus sieloje yra dvi jėgos, viena valdanti, nes jis svarsto, ir kita paklūstanti, nes jai vadovaujama, taip fizine prasme moteris buvo sukurta vyrui. Protu ir racionaliu intelektu jos prigimtis lygi vyro prigimčiai, bet lytimi ji fiziškai pavaldi jam taip pat, kaip mūsų prigimtiniai impulsai turi būti pavaldūs mąstančiai sielos galiai[44].

Šį fragmentišką požiūrį į moterį ir vyrą kaip esančius lyčių vienybės dinamikoje, kai yra atsižvelgiama tik į aukščiausią sielos funkciją, bet esančius lyčių poliariškumo dinamikoje, kai kūnas atitinkamai dalyvauja jų tapatume, Augustinas pakartoja veikale *De Genesis ad Litteram*:

> Taigi, nors lyčių įvairovė dviem skirtingais asmenimis išoriškai ir kūniškai vaizduoja dvilypumą, kurį vidujai galime rasti vieno asmens sieloje, vis dėlto moteris, nes ji yra moteris kūnu, taip atsinaujina pažindama Dievą po vaizdinio to, kuris ją sukūrė... ten, kur nebėra nei vyro, nei moters[45].

Todėl Augustinas mato skirtumą, panašų į aukščiau nurodytą Aristotelio, būtent kad moteris turi ypatingą ryšį su žemesniosiomis, o vyras – su aukštesniosiomis proto funkcijomis. Tačiau Augustinas nedaro išvados, kad moteris nesugeba kilniau naudoti proto, veikiau jis naudoja šį ryšį

kaip simbolinį pačios sielos poliariškumo interpretavimą. Veikale *Apie Trejybę* mes randame kartojant šį požiūrį:

> Ir kaip vyras ir moteris yra vienas kūnas iš dviejų, taip viena sielos prigimtis apima intelektą ir veikimą, arba mūsų svarstymą ir įvykdymą, arba mūsų protą ir protingą troškimą...
> Todėl pripažįstama jų sielų bendra prigimtis, bet jų kūnai simbolizuoja tos pačios vienos sielos pasidalijimą[46].

Kai siela yra orientuota į žemišką pasaulį, moteris reprezentuoja žemesnes, o vyras – aukštesnes proto funkcijas. Šios egzistencijos aspektu lyčių poliariškumo teorija tinka aprašyti moters santykio su vyru sampratą.

Taigi užbaigiant: mes matėme, kad Augustinas plėtojo tą pačią trijų lygių lyties tapatumo santykio su išmintimi interpretaciją, kurią jis anksčiau išdėstė kilsmo ir priešingybių srityse. Lyčių papildomumo teorijos galimybė, kuri slypėjo jo teiginyje, kad išmintis aprėpia savęs pažinimą, išnyko lyčių vienybėje, kai jis interpretavo išmintį kaip visų pirma apimančią aukščiausią sielos dalį atsietai nuo kūno. Pagaliau, kai Augustinas aptarinėjo aukštesnes ir žemesnes sielos funkcijas, jis nusprendė jas simbolizuoti per moters ir vyro ryšį ir ypač per moters pareigą paklusti vyrui, kaip kad žemesnės proto funkcijos turėtų būti subordinuotos aukštesnėms.

Dorybė

Augustinui tobulai dorybingi vyrai ir moterys buvo paprasčiausiai žinomi kaip šventieji. Šv. Augustinas, kaip Hiponos vyskupas, buvo vienas pirmųjų, pareiškęs, kad yra geras dalykas gerbti moteris ir vyrus, kurie gyvena tobulai. Bažnyčios istorijoje kankiniai buvo pirmieji „dorybingi" moterys ir vyrai, kuriuos derėjo oficialiai garbinti, ketvirtajame šimtmetyje buvo taip pat gerbiami dorybingai gyvenę

išpažinėjai[47]. Tik dvyliktajame šimtmetyje Bažnyčia pradėjo nustatinėti griežtus šventųjų kanonizavimo kriterijus. Vis dėlto šiuo ankstyvuoju krikščionybės laikotarpiu šventieji buvo neformaliai pripažįstami ir garbinami. Iš lyčių tapatumo perspektyvos svarbu pažymėti, kad šventaisiais buvo laikomi tiek vyrai, tiek moterys. Nei vyras, nei moteris nebuvo laikomi reikšmingesniu arba mažiau ar daugiau šventu dėl jų lyties. Kartu šventieji buvo skiriami pagal lytį ikonografijoje bei jų garbinimo ceremonijose. Šitaip šventumo teologija iš pat pradžių apėmė lyčių papildomumo filosofiją.

Augustinas vadovavosi tradicine platoniška ir stoiška dorybės samprata, apimančia išmintį, drąsą, saikingumą ir teisingumą. Jis nesiejo vienos ar kitos dorybės su kuria nors lytimi. Faktiškai *Išpažinimuose* Augustinas išvengė pareikšti, jog saikingumas ar skaistumas yra ypatingos moterų dorybės, greičiausiai todėl, kad jis pats siekė šių dorybių. Be to, Augustinas pamini „teologinių“ tikėjimo, vilties ir meilės dorybių svarbą[48]. Ir vėl nebuvo mėginimo implikuoti, kad viena ar kita lytis turi pirmenybinį ryšį su viena ar kita dorybe. Vyrai ir moterys panašiai turėjo siekti tobulai dorybingo gyvenimo, ir šito pasiekimą turėjo užbaigti kūno prisikėlimas ir šventųjų gyvenimas danguje.

Be to, Augustinas užsimena, kad rojuje prieš Adomo ir Ievos nuopuolį moterys ir vyrai gyveno papildydami vieni kitus, niekas nebuvo pranašesnis specifiniame valdymo ir paklusimo kontekste. Veikale *De Genesis ad Litteram* jis teigia: „Ne moters prigimtis, bet jos kaltė davė jai vyrą kaip šeimininką“[49]. Ši užuomina, atrodo, reiškia, kad idealiai tarp moterų ir vyrų turėtų būti diferencijuotos lygybės, arba papildomumo, santykis. Tačiau po nuopuolio tapo būtinas pasikeitimas, moteris turėjo atsidurti žemiau vyro.

Kitoje ištraukoje iš *Dievo valstybės* Augustinas aptaria moterį ir vyrą po kūrimo, tačiau iki nuopuolio. Šiame idealiame

kontekste jis pakartoja požiūrį, kad iš prigimties neturėtų būti diferenciacijos valdymo ir paklusnumo plotmėje:

> Nėra prasmės sakyti, kad „vyras" ir „moteris" yra dviejų vieno asmens savybių alegorijos, pavyzdžiui, kad „vyras" atitinka dalį, kuri valdo, o „moteris" – dalį, kuri yra valdoma[50].

Ši ištrauka yra ryškus kontrastas kelioms kitoms, kur Augustinas pabrėžia šios alegorijos pagrįstumą, kai moteris ir vyras aptariami žemiškame pasaulyje. Mes jau matėme kai kurias iš šitų simbolinių vyro ir moters interpretacijų skyrelyje apie išmintį, kitos bus aptariamos toliau, svarstant Augustino lyčių poliariškumo teorijos ryšį su dorybės kategorija.

Taigi Augustino lyčių tapatumo ir dorybės teorijos analizės pirmoji dalis parodė, kad danguje po mirties ir rojuje iki nuopuolio Augustinas atrodo siekiąs lyčių papildomumo teorijos. Tai yra šiose tobulose situacijose iki Adomo nuopuolio arba po naujo gyvenimo išpirkimo moteris ir vyras yra lygūs ir lytiškai diferencijuoti. Tačiau, kai mes imamės svarstyti pereinamąją gyvenimo žemėje fazę, vėl atsiranda įtampa tarp lyčių vienybės ir jų poliariškumo.

Ankstesniuose skyreliuose buvo pripažinta, kad Augustinas rėmė lyčių vienybės teoriją, kai jis svarstė moterį ir vyrą jų aukščiausios sielos dalies orientacijos į Dievą požiūriu. Vienas iš didžiųjų Augustino įnašų į filosofijos istoriją buvo valios laisvės reikšmės atradimas. Kadangi protas buvo valios buveinė, tai, vadinasi, moterys ir vyrai, panašiai naudodami savo valią, veikia kaip Dievo atvaizdai.

Istoriniame kontekste, kuriame moterys dažnai buvo laikomos tiesiog jų tėvų ar brolių nuosavybe, Augustinas nuolatos skatino moteris naudotis savo laisve. Laiške vienuolėms, kurios sukūrė vienos iš anksčiausių moterų religinių bendruomenių regulą, jis rašė: „Tegul Viešpats padeda jums laikytis visų šitų taisyklių su meile... ne kaip įstatymo sais-

tomoms moterims, bet kaip malonės sukurtoms laisvoms moterims"[51]. Moterys, kaip ir vyrai, privalo siekti būti dorybingos tinkamai naudodamosi savo valios laisve.

Kitas pavyzdys – Augustinas gynė moters religijos pasirinkimą prieš jos tėvo norus. Laiške jis rašė:

> Jos tėvas norėjo ją grąžinti į katalikų tikėjimą griežtomis priemonėmis, bet aš neleisčiau, kad ji būtų priimta, – moteris, kurios siela buvo suklaidinta, – kol ji noriai ir laisvai pasirinks geresnį kelią savo pačios sutikimu. Čia tėvas smūgiais pradėjo reikalauti, kad jo duktė paklustų jam, ką aš iš karto visiškai uždraudžiau[52].

Čia pavyzdys yra ypač pamokantis, nes Augustinas labiau vertina dukters valios laisvę nei tikslą padidinti Bažnyčios narių skaičių.

Šioje situacijoje laisvo valios naudojimo dorybė, lygi moterims ir vyrams, buvo moterų šuolis į priekį patriarchato kontekste, kur moters laisvė buvo menkai vertinama. Kitame pavyzdyje iš *Dievo valstybės* Augustinas gynė išprievartautą moterį kaip tik todėl, kad ji tinkamai pasinaudojo savo valios laisve:

> Todėl aš tvirtinu, kad smurtinio išprievartavimo ir nepajudinamo ketinimo neduoti neskaistaus sutikimo atveju kaltė krinta tik prievartautojui, o visai ne prievartaujamam. Mano įtikinamam argumentui tuo reikalu kai kas gali išdrįsti daryti išimtį. Prieš juos aš laikausi tiesos, kad krikščionių moterų ne tik sielos, bet ir jų kūnai lieka šventi[53].

Kaip ir vyras, kūniškai išprievartauta moteris vis dėlto buvo tobulai dorybinga, jeigu buvo tinkamai orientuota jos valia. Istoriniame kontekste, kuriame išprievartautos moterys buvo laikomos žlugusiomis, šio aukštesnio racionalumo aspekto gynimas buvo svarbus žingsnis plėtojant dviejų lyčių dorybės lygybę.

Pati savaime valios laisvės svarbos lygybė moterims ir vyrams nėra lyčių vienybės gynimas, nes vyrai ir moterys gali naudoti savo valią skirtingai priklausomai nuo jų lytinio

kontekste jis pakartoja požiūrį, kad iš prigimties neturėtų būti diferenciacijos valdymo ir paklusnumo plotmėje:

> Nėra prasmės sakyti, kad „vyras" ir „moteris" yra dviejų vieno asmens savybių alegorijos, pavyzdžiui, kad „vyras" atitinka dalį, kuri valdo, o „moteris" – dalį, kuri yra valdoma[50].

Ši ištrauka yra ryškus kontrastas kelioms kitoms, kur Augustinas pabrėžia šios alegorijos pagrįstumą, kai moteris ir vyras aptariami žemiškame pasaulyje. Mes jau matėme kai kurias iš šitų simbolinių vyro ir moters interpretacijų skyrelyje apie išmintį, kitos bus aptariamos toliau, svarstant Augustino lyčių poliariškumo teorijos ryšį su dorybės kategorija.

Taigi Augustino lyčių tapatumo ir dorybės teorijos analizės pirmoji dalis parodė, kad danguje po mirties ir rojuje iki nuopuolio Augustinas atrodo siekiąs lyčių papildomumo teorijos. Tai yra šiose tobulose situacijose iki Adomo nuopuolio arba po naujo gyvenimo išpirkimo moteris ir vyras yra lygūs ir lytiškai diferencijuoti. Tačiau, kai mes imamės svarstyti pereinamąją gyvenimo žemėje fazę, vėl atsiranda įtampa tarp lyčių vienybės ir jų poliariškumo.

Ankstesniuose skyreliuose buvo pripažinta, kad Augustinas rėmė lyčių vienybės teoriją, kai jis svarstė moterį ir vyrą jų aukščiausios sielos dalies orientacijos į Dievą požiūriu. Vienas iš didžiųjų Augustino įnašų į filosofijos istoriją buvo valios laisvės reikšmės atradimas. Kadangi protas buvo valios buveinė, tai, vadinasi, moterys ir vyrai, panašiai naudodami savo valią, veikia kaip Dievo atvaizdai.

Istoriniame kontekste, kuriame moterys dažnai buvo laikomos tiesiog jų tėvų ar brolių nuosavybe, Augustinas nuolatos skatino moteris naudotis savo laisve. Laiške vienuolėms, kurios sukūrė vienos iš ankščiausių moterų religinių bendruomenių regulą, jis rašė: „Tegul Viešpats padeda jums laikytis visų šitų taisyklių su meile... ne kaip įstatymo sais-

tomoms moterims, bet kaip malonės sukurtoms laisvoms moterims"[51]. Moterys, kaip ir vyrai, privalo siekti būti dorybingos tinkamai naudodamosi savo valios laisve.

Kitas pavyzdys – Augustinas gynė moters religijos pasirinkimą prieš jos tėvo norus. Laiške jis rašė:

> Jos tėvas norėjo ją grąžinti į katalikų tikėjimą griežtomis priemonėmis, bet aš neleisčiau, kad ji būtų priimta, – moteris, kurios siela buvo suklaidinta, – kol ji noriai ir laisvai pasirinks geresnį kelią savo pačios sutikimu. Čia tėvas smūgiais pradėjo reikalauti, kad jo duktė paklustų jam, ką aš iš karto visiškai uždraudžiau[52].

Čia pavyzdys yra ypač pamokantis, nes Augustinas labiau vertina dukters valios laisvę nei tikslą padidinti Bažnyčios narių skaičių.

Šioje situacijoje laisvo valios naudojimo dorybė, lygi moterims ir vyrams, buvo moterų šuolis į priekį patriarchato kontekste, kur moters laisvė buvo menkai vertinama. Kitame pavyzdyje iš *Dievo valstybės* Augustinas gynė išprievartautą moterį kaip tik todėl, kad ji tinkamai pasinaudojo savo valios laisve:

> Todėl aš tvirtinu, kad smurtinio išprievartavimo ir nepajudinamo ketinimo neduoti neskaistaus sutikimo atveju kaltė krinta tik prievartautojui, o visai ne prievartaujamam. Mano įtikinamam argumentui tuo reikalu kai kas gali išdrįsti daryti išimtį. Prieš juos aš laikausi tiesos, kad krikščionių moterų ne tik sielos, bet ir jų kūnai lieka šventi[53].

Kaip ir vyras, kūniškai išprievartauta moteris vis dėlto buvo tobulai dorybinga, jeigu buvo tinkamai orientuota jos valia. Istoriniame kontekste, kuriame išprievartautos moterys buvo laikomos žlugusiomis, šio aukštesnio racionalumo aspekto gynimas buvo svarbus žingsnis plėtojant dviejų lyčių dorybės lygybę.

Pati savaime valios laisvės svarbos lygybė moterims ir vyrams nėra lyčių vienybės gynimas, nes vyrai ir moterys gali naudoti savo valią skirtingai priklausomai nuo jų lytinio

yra tvarkingi, kai vyras įsako, o moteris paklūsta. Vadinasi, su žmogumi yra viskas gerai, kai jame dvasia įsako, o kūnas paklūsta[59].

Išpažinimuose Augustinas tvirtina, kad netgi situacijoje, kai žmona dorybingesnė už vyrą, paklusnumas yra ypatinga moters dorybė. Jis apmąsto savo motinos Monikos santykį su savo tėvu: „Tu padėjai jai iškilti virš savo vyro, kuriam ji geriau pakluso, šitaip paklusdama Tau, kuris taip įsakei"[60].

Svarbiausieji šių ištraukų aspektai, susieti su aukščiau paminėta nuoroda į Augustino teiginį, kad iki nuopuolio moterys ir vyrai buvo lygūs paklusimo atžvilgiu, rodo, kad jis netiki, jog moterys privalo paklusti iš prigimties, o veikiau tai, kad moterys, siekdamos padėti žmonijai grįžti prie deramos tvarkos, pašauktos paklusti po to, kai nuopuolio būsena įėjo į pasaulį. Pagal analogiją rojuje iki nuopuolio lytiniai potraukiai buvo natūraliai tvarkomi proto. Tačiau po nuopuolio lytiniai potraukiai iškrito iš tvarkymo proceso ir sukūrė kaip tik tuos sunkumus, su kuriais Augustinas kovojo *Išpažinimuose*. Reikalas subtilus, tačiau jis svarbus atsižvelgiant į Aristotelio filosofiją, kuri teigia, jog moteris iš prigimties žemesnė už vyrą ir todėl jai dera paklusti vyro valdymui, nes jos protas funkcionuodamas nesugeba savyje surasti diskursyvinių tvarkymo principų.

Išpažinimuose Augustinas apmąsto šį išperkamąjį Dievo judesį:

Toliau tu suformavai gyvą ištikimojo sielą, sielą, kuri gyva, nes ji išmoko kontroliuoti savo aistras nuolatiniu susivaldymu. Tada tu paėmei žmogaus protą, kuris nepaklūsta niekam, išskyrus tave, ir kuriam nereikia mėgdžioti jokio žmogiškojo autoriteto, ir kuris atnaujintas pagal tavo atvaizdą ir panašumą. Tu padarei protingą veiksmą, pavaldų intelekto valdžiai, kaip moteris yra paklusni vyrui[61].

Augustinas manė, jog ištekėjusios moterys savo santykiuose su vyrais turi praktikuoti paklusnumo dorybę, nes

jos reprezentuoja tiek žemesniųjų sielos galių pavaldumą aukštesniosioms, tiek žmogaus veikimo žemiškame gyvenime kūniškos orientacijos pavaldumą intelektualiniam mąstymo procesui. Veikale *De Genesis ad Litteram* ši analogija yra aiškiai išreikšta:

> Joje (dvasiškoje sieloje) yra beveik vyro ir moters vedybos vienai daliai įsakant ir kitai daliai paklūstant...
> Ji (Apvaizda) pavedė kūnišką kūrinį dvasiškam, iracionalumą – racionalumui, žemiškumą – dangiškumui, moterį – vyrui[62].

Augustinui moteris privalo paklusti dėl dieviškojo santykių sutvarkymo po nuopuolio. Jos paklusnumas nebuvo jos žemesnės prigimties padarinys. Lyčių poliariškumo teorija yra nuopuolio rezultatas ir laikina moters padėtis santykyje su vyru iki prisikėlimo, per kurį lyčių papildomumas tampa santykio modeliu. Todėl lyčių poliariškumas Augustinui nėra absoliuti lyties tapatumo teorija, veikiau tai yra reliatyvi teorija, specifiškai atsižvelgianti į moteris ir vyrus, kurie orientuoti į žemišką gimdymo ir šeimos gyvenimo darbą.

Reikšminga, jog Augustino raštuose yra pavyzdys, rodantis, kad moterys ir vyrai, kurie pasirenka viengungio gyvenimą, iškrenta iš lyčių poliariškumo santykio ir patenka į lyčių vienybės arba lyčių papildomumo santykį. Jeigu moterys visada turėtų paklusti vyrams, tada visos vienuolės taptų klusnios dvasininkams. Tačiau šiame laiške kažkokios religinės bendruomenės seserims, kurios norėjo paklusti dvasininkui – jų nuodėmklausiui, o ne vienuolei, kuri buvo jų vyresnioji motina, Augustinas, kaip Hiponos vyskupas, kritikuoja šį prašymą:

> Tvirtai laikykitės savo gero tikslo ir jūs nenorėsite keisti savo Vyresniosios, vadovavusios šiam vienuolynui tiek daug metų, per kuriuos išaugo jūsų skaičius ir jūs pasenote, kuri išnešiojo jus kaip motina – ne savo įsčiose, bet širdyje... Jūs negavote jokio naujo Vyresniojo, išskyrus jūsų dvasinį vadovą, ir jeigu dėl jo siekiate pakeitimo,

iš pavydo dėl jo sukilote prieš savo Motiną, kodėl jūs greičiau nepareikalavote, kad jis būtų pakeistas?[63]

Augustinas teigia, kad ne vyresnioji motina, o veikiau dvasininkas turėtų būti pašalintas šioje situacijoje. Šitaip paprastą moters paklusnumą vyrui įveikia viengungiškas gyvenimas.

Taigi Augustino svarstymuose apie dorybę mes pamatėme tas pačias tendencijas, kurios buvo surastos kitose jo mąstymo srityse, t.y. tendenciją skaidyti asmenį bei moters ir vyro ryšį taip, kad tam tikrose srityse taisykle tampa lyčių papildomumas, kitose – lyčių vienybė, o dar kitose – lyčių poliariškumas. Kaip buvo pasakyta aukščiau, Augustinas buvo takoskyra tarp ankstyvųjų lyties tapatumo teorijų. Jis atrodė pakliuvęs tarp iš Filono bei kitų hebrajų ar ankstyvųjų krikščionių rašytojų paveldėtos lyčių poliariškumo teorijos ir stoikų bei neoplatonikų pasiūlytos lyčių vienybės teorijos ir tuo pat metu jis pirmasis pripažino lyčių papildomumo galimybes, kylančias iš krikščioniško tikėjimo kūno prisikėlimu. Suvokdamas šio tikėjimo reikšmingumą, kuris kyla iš teologinės perspektyvos, Augustinas tvirtino, kad moterys nėra netobulos tiesiog dėl jų lyties. Prisikėlimas turėtų išsaugoti lyčių diferenciją, ir tai reiškė, kad moteris savo kūnu yra lygi vyrui ir reikšmingai skiriasi nuo jo.

Tuo pat metu Augustinas nesugebėjo toliau gvildenti svarbių šio teologinio tikėjimo kūno prisikėlimu filosofinių išvadų. Užuot tai daręs, jis izoliavo sielą nuo kūno ir dvasiškai orientuotą egzistavimą – nuo žemiškai orientuoto. Skaidydamas asmenį ir skirtingas žmogaus gyvenimo orientacijas, Augustinas sukūrė fragmentišką lyties tapatumo teorijų rinkinį, kuris liko nepajudintas kitus kelis šimtmečius. Šis noro užbaigti filosofines lyčių papildomumo išvadas trūkumas paliko krikščioniškąją filosofiją su fragmentišku palikimu, kol dvyliktajame šimtmetyje Hildegarda iš Bingeno pratęsė

filosofinių lyčių papildomumo pagrindų apmąstymus. Todėl, nors Šv. Augustinas pradėjo apibrėžinėti lyčių papildomumo filosofiją, jis nesugebėjo užbaigti šio proceso.

Versta iš: Prudence Allen, R.S.M. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution.* – Montréal: Eden Press, 1985.

Vertė VYTAUTAS RADŽVILAS

JOAN KELLY

1984 m. Prancūzijoje buvo išleistas straipsnių rinkinys, pavadintas *Ar įmanoma moterų istorija?*[1]. Ši knyga – tai kritinių feministinės istoriografijos apmąstymų pradžia. Tačiau klausimas „Ar būtina feministinė istorija?" nėra dažnai keliamas, nes ir taip stipriai jaučiame, kaip reikia šios istorijos. Vis didėjantį domėjimąsi moterų istorija pastaraisiais dešimtmečiais nulėmė pirmiausia tai, kad feminizmas, kaip ir visi visuomeniniai ar kultūriniai judėjimai, praeityje ieško savo ištakų, prasmės ir savo istorinės reikšmės. Kaip olandų istorikė Selma Leydesdorf rašo:

> Labiausiai feministinės istoriografijos atsiradimą lėmė poreikis turėti praeitį, su kuria galėtų save tapatinti ir feministiniai judėjimai, ir pavienės moterys. Tapatinimuisi, ir ne vien su praeitimi, feministės iš pat pradžių teikė ypatingą svarbą. Pasakodamos viena kitai savo istorijas ir tapatindamosi viena su kita, moterys išmoko suprasti, jog jų problemos nėra vien asmeninės, ir šitaip jos rado bendrą pagrindą, kuriuo remdamosi galėjo pradėti savo politinę kovą[2].

Tačiau, vos tik moterys pradėjo savo praeities ieškoti rašytinėje istorijoje, tuoj pat paaiškėjo, jog jų, kaip socialinės grupės, ten iš esmės nėra. Mat istorija dažniausiai apsiribodavo „didžių vyrų didžiais darbais" – karais, užgrobimais, atradimais, karaliavimais. Tai tos gyvenimo sritys, kuriose moterys iki šių laikų vaidino šalutinį vaidmenį, jei apskritai vaidino. Nors atsitiktinė karalienė ar šventoji ir pasirodo istorijos puslapiuose, vis dėlto įprastinė moterų veikla –

namų ruoša, gimdymas, vaikų auklėjimas, rankdarbiai – tai veikla, kuri iki šio šimtmečio nebuvo laikyta pakankamai svarbia, kad ją aprašytų istorikai. Išskyrus kelias išimtis (pirmiausia prisimintina J. Michelet studija apie raganas), vyrų, rašiusių istoriją, šališkumas nepaneigiamas.

Vieni iškiliausių prancūzų istorikų Michelle Perrot ir George'as Duby pernelyg didelę patriarchalinės ideologijos įtaką istorijos rašymui apibendrina šitaip: „Užrašant tai, ką jos daro ir sako, egzistuoja atrankos kriterijai, kuriais vadovaujasi valdžios raštininkai. Jie abejingi privačiai sričiai ir vertina tik viešąją, į kurią jos [moterys] nepatenka"[3].

Moterys, nedalyvaudamos ir tylėdamos, gali surasti save istorijoje tik kaip simboliškas vyrų sukurtas jų atstoves:

> Nuo antikos iki mūsų dienų konkrečių ir išsamių žinių menkumas sudaro kontrastą vaizdinių ir diskursų gausumui. Moterys vaizduojamos anksčiau negu aprašomos arba apšnekamos, gerokai anksčiau, negu prabyla jos pačios. Galbūt pats vaizdinių antplūdis yra proporcingas jų tikrajam atsiskyrimui. Deivės apsigyvena miestų, neturinčių piliečių–moterų, Olimpe; Mergelės sostas – altoriai, prie kurių pamaldas laiko kunigai; Marianne įkūnija Prancūzijos Respubliką – vyrišką reikalą. Viską užtvindo įsivaizduota, įsivaizduojama, net sufantazuota moteris[4].

Stipriausią impulsą moterų istorijai suteikė jų judėjimai, o XX a. istoriografijos plėtojimasis taip pat smarkiai prisidėjo prie feministinės istoriografijos atsiradimo. Prancūzų „Annales" mokykla, kur buvo domimasi kasdieniu gyvenimu kaip istorinių tyrinėjimų objektu, taip pat istorinės antropologijos ir mentaliteto istorijos atsiradimas, be abejonės, padėjo tvirtus pamatus moterų istorijai. Šiuo požiūriu moterų istorija yra svarbi naujos istorijos dalis[5].

Nors moterų istorija yra labai nauja sritis, jau visiškai įmanoma jos raidoje įžvelgti keletą aiškių tarpsnių ir tendencijų. Vakarų šalyse, kur moterų judėjimai prasiveržė septintojo ir aštuntojo dešimtmečių sandūroje, pirminei moterų

istorijos tendencijai buvo būdinga sugrąžinti ir aprašyti istorines moteris, kurios iki tol buvo nutylimos ar „pamirštamos", be to, žmonių pasakojimų apie moteris rinkimas (žr., pavyzdžiui, Joan Jensen darbą). Šiuo tarpsniu, kurį Michelle Perrot vadina „primityvaus kaupimo" periodu, buvo siekiama padaryti moteris matomas istorijoje. Ši kaupimo, pozityvistinė, srovė stengiasi išryškinti feminizmo istoriją, t.y. įvairių laikotarpių moterų kovas su mizoginija ir kovas už savo teises.

Šią moterų istorijos sampratą pastarąjį dešimtmetį tęsė (bet jokiu būdu neišstūmė) tai, ką Perrot vadina refleksijos laikotarpiu. Tai kritinė pirminio – atminties grąžinimo ir rekonstravimo – darbo analizė. Šiai tendencijai būdingas vis didėjantis domėjimasis lyčių santykiais ir seksualumu (ne vien moters), taip pat sudėtingais valdžios bei ideologijos funkcionavimo būdais, be to, čia stipriai abejojama įvairiomis teorinėmis bei kultūrinėmis prielaidomis, kuriomis grindžiama baltųjų moterų istorija. Ankstesniu tarpsniu moterų istorija buvo skirstoma į priespaudos, priešinimosi ir išsilaisvinimo laikotarpius, o šis naujasis požiūris vis labiau pripažįsta, kad dominuojantys diskursai iš tikrųjų niekada nebūna visiškai hegemoniški ir kad subtilios griovimo ir savęs įtvirtinimo tendencijos būdingos moterims net ir niūriausiais laikais. Knygos *Ar įmanoma moterų istorija?* įvade Perrot siūlo naują požiūrį, kuriam akivaizdi poststruktūralistinių kultūros, skirtumo ir valdžios teorijų įtaka:

> Tyrinėti socialinius papročius, diskurso tipus, reprezentacijas, vaizdinius atsisakant pernelyg paprastų „gamtos/kultūros", „privatumo/viešumo" dichotomijų; liautis švytruoti „mizoginija", neva paaiškinančia moterims skirtą vaidmenį; teikti pirmenybę ne pernelyg aiškioms skiriamosioms linijoms, o painiavos, interferencijos, nediferencijuotumo ir inversijos zonoms; teikti pirmenybę ne pernelyg harmoningoms papildomybėms, o konfliktams ir prieštaravimams; pripažinti dalykų dviprasmiškumą ir atmesti visokią „miško kalbą".

Tokie turėtų būti kontūrai metodologinio mąstymo, kuriam taip pat turėtų rūpėti suvienyti socialines plotmes, kurių negalima atsieti (...) siekiama sukurti ne naują teritoriją – moterų istoriją, ramią vietą, kur jos patogiai įsitaisytų, ne prieglobstį nuo visų prieštaravimų; siekiama sukurti palankias sąlygas pakeisti istorinio žvilgsnio kryptį, paverčiant lyčių santykio klausimą svarbiausiu[6].

Amerikiečių istorikės Joan Kelly straipsnis galėtų priklausyti pirmajam moterų istorijos tarpsniui. Šio straipsnio, kuris yra Joan Kelly esė rinkinio dalis, nesuformuluotas tikslas – padėti šiuolaikinėms moterims, įsitraukusioms į feministinę kovą, rašant apie praeities moteris, kurios kadaise darė tą patį. Šitaip Kelly save įrašo į istoriją, kurią pati atkuria. Moterų gynėjai, dalyvavę, pasak Kelly, 400 metų trukusiame moterų ginče (vadinamajame *querelle des femmes*), vykusiame dar iki Prancūzijos revoliucijos, buvo pasiryžę, kaip ir pati Kelly, įrodyti, kad praeityje būta labai daug išsilavinusių, stiprių ir išmintingų moterų. Ir pačių moterų užduotis yra sugrąžinti jas į perrašytą istoriją. Tai, kad Kelly, išsilavinusi moteris, ieškanti savo pirmtakių, įrašo save į šią istoriją, yra puikus tapatinimosi politikos, kuri yra itin svarbi feministiniuose veikaluose, pavyzdys. Moteris, įsitraukusias į *querelle,* autorė laiko feministėmis kaip tik dėl jų pažiūrų, nors feminizmo termino bei sampratos tada dar nebuvo.

Kelly pažymi, kad ginčo dalyvės rūpinosi „atkurti tikrąjį moters vaizdinį – vaizdinį, kurį drąsiai galima internalizuoti telkiant moterų jėgas". Nors ji remiasi praeities autoriais, nėra visai aišku, ar egzistuoja skirtumas tarp „tikrojo moters vaizdinio", kurio ieškojo *querelle* rašytojos, to, kurį, Kelly nuomone, jos buvo susikūrusios, ir tarp to, kurį ji mato žvelgdama į pačias rašytojas. Šiuo atžvilgiu Kelly straipsnį galima lyginti su tuo, ką Toril Moi laiko pirmuoju feministinės literatūros kritikos tarpsniu, kurį taip pat lėmė siekis atskleisti „tikrąjį moters vaizdinį"[7].

Tačiau tuo pat metu Kelly parodo, jog *querelle* feministės pasiekė daug daugiau – sukūrė ne tik peržiūrėtą istorijos versiją, kuria moterys gali didžiuotis. Kelly straipsnis svarbus tuo, kad ji atskleidžia, kaip šios XIV–XVIII a. rašytojos pradėjo plėtoti keletą pagrindinių feministinės teorijos sąvokų, kurias mes vartojame ir šiandien. Pasak Kelly, ankstyvosios feministės poleminėmis nuostatomis prieštaravo „dominuojančiai kultūrai", kurioje gyveno. Lytį jos traktavo kaip socialinį darinį, o ne biologiškai nulemtą, o į moteris jos žvelgė bendrojo humanizmo požiūriu. Be to, Kelly atskleidžia, kad kai kurios šių rašytojų plėtojo atsirandančią ideologinės patriarchalinės kultūros ir santykių prigimties kritiką. Dar vienas aspektas, siejantis jų mąstymą su nūdienos feminizmu,– tai psichologinių, pasąmoninių mizoginijos priežasčių ieškojimas. Dėl to ir dėl primygtinio jų tvirtinimo, jog moterų padėtį lemia politinės priežastys, ankstyvosios feministės labai abejojo dėl privačiosios bei viešosios gyvenimo sričių atskyrimo, kuris buvo vienas iš skiriamųjų moderniųjų laikų bruožų.

Pagaliau, analizuodama Christine de Pisan kūrybą, Kelly pavartoja „sąmoningumo krizės" sąvoką, kad aprašytų procesą, kai moteris, apmąstydama savo padėtį, susiduria su ideologinių išpuolių prieš moteris proveržiu. Tuomet moteris būna priversta suabejoti savo, kaip žmogaus, verte ir įgyja naują savo orumo bei tapatumo jausmą, pagrįstą jau jos asmeniniais įsitikinimais. Taip Joan Kelly nubrėžia liniją nuo Christine patirties per savąją iki aktualiausio nūdienos feminizmo klausimo: kaip mums, kurios puikiai suvokiame mus skiriančias amžių ir kultūros ypatybes, toliau kurti moteriško sąmoningumo teoriją?

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

ANKSTYVOJI FEMINISTINĖ TEORIJA IR *QUERELLE DES FEMMES* 1400–1789*

JOAN KELLY

Paprastai mes manome, kad feminizmas, taip pat ir feministinė teorija atsirado XIX–XX amžiuose. Dauguma anglų bei amerikiečių autorių, tyrinėjančių moterų judėjimą, jo ištakų ieško Anglijos ir Prancūzijos revoliucijose, taip pat veikloje pavienių asmenų, pavyzdžiui, Anne Hutchinson. Tačiau tik nuo Seneca Falls prasideda nepertraukiama feministinės minties raida. Istorikų nuomone, feminizmo idėjos Prancūzijoje ėmė plisti dar anksčiau. Pirmąja modernių feministinių idėjų skleidėja jie laiko Christine de Pisan (1364–1430?); jie taip pat aptaria ankstesnio laikotarpio profeministinės

* Esu nuoširdžiai dėkinga Nacionaliniam humanitariniam fondui, finansavusiam šį darbą, kuris yra išsamesnės studijos apie feministinės minties raidą dalis. Taip pat dėkoju savo asistentei Christinai Greene už jos neįkainojamą pagalbą.
Ankstesnis šio darbo variantas pasirodė žurnale *Sign: Journal of Women in Culture and Society* 8, nr.1 (1982 m. ruduo), p. 4–28. Taip pat buvo padarytas pranešimas konferencijoje, vykusioje Paryžiuje, Reid Hall, ir skirtoje valdžios XVII amžiuje klausimams. Taip pat šis darbas buvo svarstytas Kolumbijos universiteto seminare "Moterys ir visuomenė". Dėkoju abiejų renginių dalyviams už jų vertingus patarimus. Ypač esu dėkinga Bonnie Anderson, Andrienne Block, Blanche W. Cook, Clare Coss, Moira Ferguson, Martin Fleisher, Patricia Gartenberg, Danielle Haasc–Dubosc, Allison Heisch, Abby Kleinbaum, Claudia Koonz, Gerda Lerner, Rosalind Petchesky, Catharine Stimpson, Amy Swerdlow, Paula Wiggins ir Marilyn Young.

pakraipos veikėjas, pradedant Christine ir baigiant Prancūzijos revoliucijos laikais[1]. Tačiau net ir tuose darbuose ikirevoliucinio teorinio feminizmo prasmė gana miglota. Daugumoje ankstyvojo modernizmo anglų ir prancūzų literatūros knygų apie feministinę mintį retai minimos moterys feministės[2]. Bet netgi ir tada, kai jos tose knygose minimos, jas vieną nuo kitos ir nuo mūsų skiria ilgi tylos ir neveiklumo periodai.

Dabar pasirodo veikalų, kurie plačiau nušviečia ankstyvosios feministinės minties turtingumą, raidą ir perimamumą. Šiuo darbu norėčiau įdėti ir savo indėlį į literatūrą feminizmo klausimais[3]. Norėčiau parodyti solidžią 400 metų senumo feministinę tradiciją Europos visuomenėje iki Prancūzų revoliucijos (moterys rašė apie moteris ir lyčių politiką). Feminizmo teorija atsirado XV a. kaip sąsaja ir atsakas į modernios Europos valstybės naują pasaulietinę kultūrą. Tai buvo protestas raštingų ir tvirtų moterų, kurios žvelgė į tą kultūrą kaip į naują priespaudą ir kurios jautė pareigą ginti moterų interesus. Pirmoji tokia feministė buvo Christine de Pisan. 400 metų trukusi jos įžiebta polemika moterų klausimu žinoma *querelle des femmes* vardu. Būtent per šią polemiką ir buvo plėtojamos ankstyvojo feminizmo idėjos.

Suprantama, ankstyvosios feministės šios sąvokos nevartojo. Jei jos save kaip nors ir vadino, tai turėjo būti kažkas panašaus į „moterų gynėjas" ar „šalininkes". Tačiau turbūt yra teisinga šią profeministinių rašytojų plejadą nuo Christine de Pisan iki Mary Wollstonecraft vadinti tokiu pačiu jų XIX ir XX a. sekėjų vardu. Pagrindinių šių dienų feminisčių atramos taškai iš esmės nesiskiria nuo *querelle* pradininkių išsakytų minčių, ir kadangi iki šiol jos vadovaujasi tais bendrais teiginiais, kuriuos reikėjo išsikovoti ir ginti, aš esu linkusi juos vadinti būtent teiginiais, o ne grynomis

idėjomis. Jos išreiškia pažiūrų sistemą, kurioje plėtojamos idėjos, t.y. „teoriją" tikrąja to žodžio prasme, arba tam tikrą sąvokų sistemą[4]. Ši teorija iš esmės prieštaravo vyravusios kultūros nuostatoms trimis aspektais:

1. Pagrindinis *querelle* bruožas buvo polemiškumas[5]. Pradedant Christine de Pisan, ginantys moterį straipsniai buvo jų atsakas į tam tikrus spaudoje pasirodžiusius išpuolius. Lygiai taip pat polemiški, kad ir netiesiogiai, buvo ir jų rašiniai švietimo klausimais, kadangi joms teko pasisakyti prieš kultūrinius ir socialinius moterų suvaržymus, kurie buvo teisinami tose publikacijose. Visuose šiuose darbuose moterys sąmoningai, dialektiškai priešinosi vyrų mėginimams jas apšmeižti ir sau pajungti.

2. Daugiausia dėmesio ankstyvosios feministės skyrė tam, ką dabar vadintume lytimi[6]. Jų tvirtu įsitikinimu, lyčių skirtumą lemia ne tik biologiniai, bet ir kultūriniai faktoriai. Moterys yra *socialinė* grupė. Mizoginistai skelbė, kad moterys yra iš prigimties netobulos. Šiai minčiai bei visuomenės pastangoms pritaikyti ją gyvenime ir priešinosi moterys.

3. Tiesioginis feminisčių teoretikių tikslas buvo pasipriešinti netinkamam elgesiui moterų atžvilgiu. Moterų gynėjos rūpinosi, kad jos galėtų atremti mizoginistinius išpuolius. Tokia mizoginijos ir lyties samprata leido feministėms suformuoti kur kas platesnį požiūrį apskritai, negu kad leido to meto vertybių sistema. Demaskuodamos ideologiją ir kovodamos su jos prietarais bei pažiūrų siaurumu, jos suvokė žmoniją daug plačiau.

Savaime suprantama, pirmosios feministinės idėjos atspindėjo to meto socialinę ir intelektualinę aplinką. Ankstyvųjų naujųjų amžių Europoje tebesiformavo valstybės. Monarcho valdžia, luomai ir hierarchija egzistavo greta buržuazinio gyvenimo ir darbo būdo bei besiformuojančios respublikoniškosios (liberalų) moralės. Pirma, feministinę

teoriją formavo ir skatino plėtotis sunki moters padėtis visuomenėje. Antra, smarkiai susilpnėjo aristokračių įtaka ekonominiame, politiniame ir kultūriniame gyvenime, palyginti ne tik su jų feodalinėmis pirmtakėmis, bet ir su to paties luomo vyrais. Tuo metu iškilo nauja moterų klasė, vadinama namų poniomis. Ankstyvoji feministinė teorija atspindi silpnėjančią aukštuomenės moterų galią ir prievartinį viduriniosios klasės moterų pririšimą prie namų. Vis dėlto ši teorija atsirado dėl išsimokslinimo, prieinamo kai kurioms moterims.

Galima sakyti, kad raštinga kultūra ir privilegijos buvo barjeras, užkirtęs kelią *querelle* feminizmo teoretikių socialiniam aktyvumui. Šiuo atžvilgiu jų istorija primena ankstyvąjį socializmą: abu reagavo į naujus Europos visuomeninio gyvenimo reiškinius – tiek teigiamus, tiek neigiamus. Bet kaip ir socializmo teoretikai, feministai, tokie kaip Christine de Pisan ir Thomas More'as, Lucrezia Marinella ir Tommaso Campanella, Mary Astell ir abatas Morelly, turėjo labai mažai arba išvis neturėjo jokių ryšių su judėjimais už socialines permainas, kurie nuolat kildavo ir čia pat būdavo užgniaužiami. Tokie judėjimai buvo izoliuoti ir/arba trumpalaikiai, nes apsiribodavo klasėmis, kurių galių nemaitino produktyviosios amžiaus jėgos. Norint susieti socialinę teoriją su praktika, reikėjo Prancūzijos revoliucijos ir Europos bei Amerikos industrializavimo, taip pat remiančių demokratinių judėjimų, kurių tikslas būtų pakeisti visą hierarchinės visuomenės struktūrą.

Šiuo atžvilgiu vėlyvųjų viduramžių miestų „Béguines" irgi buvo „feministės", priešpriešinant jas mizoginistams ir moterų priklausomybės propaguotojams. Tai buvo netekėjusios moterys pasaulietės, siekusios gyventi savo bendrijose ir išsilaikyti savo kolektyviniu darbu. Duodamos tik laikinus religinius įžadus, beginės išvengė dviejų pagrindinių

vyriškos valdžios institucijų: šeimos ir bažnyčios. Žinoma, visai kitas dalykas buvo visuomenės požiūris, todėl valstybei ir bažnyčiai kartu pavyko judėjimą užgniaužti[7]. Ir vis dėlto jau beginių judėjimo laikais buvo noras ištrūkti iš vyriškos valdžios.

Šis siekimas gyvavo ir revoliucingais anglų sektų laikais. XVII a. ketvirtajame ir šeštajame dešimtmečiuose daugelis radikalių sektų rėmė moterų religinę lygybę. Tokioje aplinkoje, kai buvo visiškai priimtina atmesti patriarchalinį viešpatavimą apskritai, pasitaikydavo moterų, kurios aktyviai laisvinosi ir iš bažnyčios, ir iš savo vyrų valdžios. Jos siekė sąžinės ir religijos laisvės[8], stengėsi pagerinti moterų švietimą ir jų ekonominę padėtį. Kaip ir jų XVII a. bendramintė iš Naujosios Anglijos Anne Hutchinson, tai buvo feminizmo praktikės, o ne teoretikės. Negaišdamos laiko teorijai, jos stengėsi keisti arba organizuoti socialines struktūras, kurios leistų moterims išsivaduoti iš vyrų valdžios[9]. Jų sekėjos yra moterys, dalyvavusios Prancūzų ir XIX a. revoliucijose, taip pat vėlesniuose XIX ir XX a. moterų judėjimuose. Tuo metu feminisčių veikla jau atsispindėjo literatūriniuose ir teoriniuose veikaluose. O teorija savo ruožtu davė pagrindą demokratiniam moterų judėjimui. Tik tuomet feministinė teorija galėjo įgyti politinį atspalvį. Tik paremta socialiniais veiksmais teorija galėjo kelti visuomenės pertvarkos idėjas.

Iki to laiko, kol moterų judėjimas susiejo feministinę teoriją su praktika, ankstyvieji feminizmo teoretikai ilgai ir atkakliai priešinosi intelektualiai, visai atitrūkę nuo praktikos. *Querelle* mūšiuose daugiausia dalyvavo moteriškoji pažangaus ir raštingo luomo pusė, kuri tarnavo tos luominės visuomenės aukštesniesiems sluoksniams; rečiau šioje kovoje grūmėsi aukštuomenės atstovės. Daugiausia tai buvo „mokslo vyrų dukros“, kaip jas vadino Virginia Woolf[10], pirmtakės, sukilusios prieš savo tėvus, kurie paruošė jas

gyvenimui visuomenėje, draudusioje moterims į tą visuomenę įžengti.

1. *Querelle pradžia*

Petrarca gali būti pavadintas pirmu modernybės vyru, o Christine de Pisan – poetė ir rašytoja, XV a. pradžioje supažindinusi Paryžiaus visuomenę su savo tautiečių Petrarcos ir Boccaccio kūryba, – yra neabejojamai pirmoji modernybės moteris. Istorikams, literatūros kritikams ir biografams Petrarca pasirodė „modernizmo žmogumi" savo mąstysena[11]. Jo savimonę sąlygojo labiau socialinė, o ne mistinė patirtis, respublikoniškos, o ne feodalinės pažiūros.

Suvokdamas save greičiau psichologiškai negu dvasiškai, garbėtroška, besirūpinantis savo socialiniu įvaizdžiu, savo sėkme ir šlove, nors ir gilių krikščioniškų įsitikinimų, Petrarca buvo gavęs gerą „pagoniškos" antikos kalbinį ir literatūrinį išsimokslinimą. Jo požiūris į klasikinę literatūrą buvo tiek pat pranašiškas, kiek ir nostalgiškas. Tuo ryškiu istorijos laikotarpiu Petrarca iškyla kaip pirmasis meistras literatūrinio mokymo ir tiesioginio prozos stiliaus, kurie vėl galėjo tarnauti pilietinei visuomenei ir valstybės tikslams. Petrarca savo socialine kilme buvo artimas miestelėnų ir išsilavinusių aristokratų pažiūroms, jas išreiškė ir formavo. Dvasininkams tampant humanistais, jie, panašiai kaip ir Petrarca, buvo kunigaikščių, tiek pasauliečių, tiek dvasininkų, bei atskirų respublikų išsimokslinę sekretoriai. Jie užėmė naujus valstybės pareigūnų postus ir tapo būsimųjų valdančiųjų ir juos supančių klasių mokytojais ir auklėtojais, Europai žengiant iš viduramžių į naujuosius laikus. Ši profesinė grupė, kaip ir verslininkų luomas, iš kurio ji dažniausiai buvo kilusi, pradėjo vaidinti svarbų vaidmenį naujųjų amžių istorijoje.

Ne viena rašytoja buvo pasiturinčio pirklio duktė arba žmona (pavyzdžiui, Aphra Behn, Mary Astell, poetė iš Venecijos Lucrezia Marinella). Dar dažniau atsitikdavo taip, kad būsimųjų rašytojų mokytojais tapdavo jų broliai, tėvai arba dėdės, humanistai ar mokytojai savo išsilavinimu. Štai, pavyzdžiui, Rachel Speght tikriausiai mokė jos tėvas, mokyklos mokytojas, Mary Astell – jos dėdė kunigas. Bathsuos Makin, Judith Drake ir Elizabeth Elstob broliai studijavo Oxfordo ir Cambridge'o universitetuose, ir, savaime suprantama, jie dalijosi savo žinių bagažu bei išprusimu su seserimis. Christine, įsitikinusi humanistė, buvo ištekėjusi už rūmų sekretoriaus. Jos tėvas italas tarnavo rūmų patarėju ir gydytoju Valois dvare. Susipažinusi su prancūzų ir italų literatūra bei šiek tiek mokėdama lotynų kalbą – o viso to ją išmokė tėvas, – Christine, netekusi vyro, nusprendė pati užsidirbti gyvenimui ir auginti vaikus, o be to, dar išlaikyti savo našlaujančią motiną. Taip nuo dvidešimt penkerių metų amžiaus ji pradėjo verstis įvairiausių dokumentų perrašinėjimu bei ėmėsi kūrybinio darbo. Christine mokėsi visą gyvenimą. Jos kūrybinis palikimas sudarė 15 tomų raštų, kurie išliko įrišti į 70 storų sąsiuvinių. Šie darbai plito visuomenėje, atnešdami ir šlovės, ir pinigų.

Nepaisant šito, Christine teko ištverti įvairiausias patyčias ginant savo garbę karaliaus dvare, švilpimą ir įžeidžiančius riksmus gatvėse ir net dvaro rūmuose. Ši atkakli moteris mėgino padaryti tai, kas buvo labai nepatartina viduriniosios klasės atstovei ir net aristokratei: ji išsiveržė iš uždaro privataus pasaulėlio į visuomeninį gyvenimą. Nė vienai iš jos sekėjų nepavyko susikurti tokios nepriklausomos ir visuomeniškai aktyvios padėties iki pat XVII a., kol vyravusias visuomenėje nuostatas savo elgesiu pradėjo griauti to meto dramaturgė Aphra Behn. Privatus mokymasis namuose ir pokalbiai su pažįstamais humanistais bei mokytojais

labai stipriai paveikė tokias moteris. Joms atsivėrė akys: pasirodė, kad iš pažiūros universalus *humanitas* idealas, kurį šventai puoselėjo mokslas ir švietimo sistema, savo tikslu paskelbusi žmogiškumo ugdymą, į vyrą ir į moterį žiūrėjo kaip į du visiškai skirtingus socialinius vienetus, pirmenybę teikdama, žinoma, vyrui[12]. Tokia tendencija vyravo ir literatūroje. Taigi, kai tik humanistinės pažiūros pradėjo plisti aukštesniuosiuose pasaulietinės visuomenės sluoksniuose ir tarp jos autorių ir mokytojų, jų propaguotojai tuoj pat suskilo į moteriškas ir vyriškas stovyklas.

Užvaldytas atgimstančių idėjų apie pilietines dorybes, humanizmas, deja, gerokai atsiliko nuo tradicinės krikščioniškosios kultūros savo požiūriu į moteris. Religija, nors savotiškai nusiteikusi prieš moteris, vis dėlto sulygino abiejų lyčių atstovus, nes ir vieni, ir kiti turėjo galimybių išgelbėti savo sielas ir tapti šventaisiais. Visuomenėje, kurioje moteris skirta motinystei, o vyrams patikėta politika, gimė klasikinė respublikoniška mintis, suabejojusi teiginiu, kad žmogaus likimas ir net žmogaus prigimtis yra vienodi. Savo darbe *Apie žymiąsias moteris* (*De claris mulieribus*, 1355 – 1359) Boccaccio apibūdino beveik visas ten minimas garsias moteris štai taip: „Kas gi kita, jei ne gamtos klaida buvo duoti moteriškajai giminei kūną, kurį Dievas apdovanojo didinga vyriška dvasia?"[13] Iki Renesanso laikų „vyro" idealo išimtiniais atvejais galėjo pakilti tik karingiausiai nusiteikusios moterys[14].

Nuo 1399 m. Christine rašė darbus, kuriuose ji siekė apginti savo lyties atstoves, sukritikuoti ir atremti staiga kilusias mizoginiškas nuotaikas visuomenėje ir literatūroje. Iki tol buvo negirdėta, kad moteris drįstų atsikirsti ir reikšti literatūroje ir moksle savo pasipriešinimą nepadorioms blevyzgoms ir antimoteriškumui. Christine labai gerai suvokė savo požiūrio naujumą. Savo svarbiausiame veikale *Knyga*

apie damų miestą (*Livre de la cité des dames*, 1404) stebėjosi, kodėl iki šiol moterys nesigriebė plunksnos prieš visas tas šlykštybes, kurios apie jas buvo rašomos ir pasakojamos. Trys alegorinės Damos, įkvėpusios Christine imtis šios misijos, įtikino ją, kad jai vienintelei iš moterų lemta atlikti šią užduotį. Christine turėjo tapti pirmąja, kuriai kilo „naujų minčių“ apie tai, „kas galėtų paaiškinti... kodėl tiek daug įvairių vyrų, dvasininkų ir kitų... taip šmeižikiškai ir gėdingai mąsto ir rašo apie moteris ir jų padėtį“. Ir štai taip ji surentė „gynybinę tvirtovę“, knygą, kuri dėl savo blaivių ir svarių argumentų teikė paramą ir paguodą visų sluoksnių moterims, kenčiančioms nuo vyrų išpuolių[15].

Christine kova su mizoginija sukėlė keturis šimtmečius užtrukusius ginčus apie moteryse slypintį blogį ir tobulybę, apie jų lygybę, pranašumą bei atsilikimą nuo vyrų ir paprasčiausiai apie jų gynimą[16]. *Querelle* temos atsirado dar prieš 1400 m., ir jos neprarado svarbos iki 1789 m., tačiau kaip tik šios datos žymi aiškius lūžio momentus šito karo metu. Prieš šimtą metų iki Christine skaitytojai pasitenkindavo kelių žanrų kūriniais apie meilę, vedybas ir moteris. Kurtuazinė tradicija apskritai buvo palanki moterims, nes ji aukštino galantiškumą, bet šalia to egzistavo ir klerikalinė bei pasaulietinė miestiečių tradicija, kuri buvo aiškiai mizoginistinė. Apie 1400 m. Anglijos ir Prancūzijos pasaulietinėje (parašytoje nacionalinėmis kalbomis) kūryboje vyravęs „švelnusis“ dvaro požiūris į moteris ėmė silpnėti užleisdamas vietą fablio ir buržuazinei poezijai, kuri be pasigailėjimo, šiurkščiai kritikavo aristokratus, dvasininkiją ir taip pat moteris, meilę bei vedybas. Klasikinis tokios rūšies patyčių iš moters ir riterių meilės pavyzdys – Jeano de Meungo *Rožės romanas* (*Roman de la Rose*, 1277). Šis neabejotinos literatūrinės vertės kūrinys atkartojo ir įtvirtino prakeiksmus moterims. Šie darbai dar labiau išpopuliarėjo

XIV a. Kai *Rožės romaną* (Anglijoje jo tradiciją tęsė Chauceris) ir miestelėnų satyras pradėjo mėgdžioti žmonės, kilę iš aristokratų, dvasininkų, miestelėnų, prasidėjo šioks toks nykstančio riteriškumo gelbėjimo vajus. 1399 m. Prancūzijoje įsikūrė riterių Žaliojo skydo baltajai damai ordinas, kurio tikslas buvo ginti moterį ir jos garbę. O 1400 m. Burbonų ir Burgundijos hercogai įkūrė „Meilės dvarą", turėjusį tokį pat tikslą. Beje, pastarajam priklausė ir Christine. Tokioje aplinkoje 1399 m. Christine parašė eilėraštį *Žodis meilės dievui* (*Epitre au Dieu d'Amours*), kuriame ji apgailestavo, kad *Rožės romanas* taip išpopuliarėjo. Ji smerkė šio romano skleidžiamą požiūrį į moteris, jame propaguojamą elgesio normą, kai romantišką įsimylėjimą keičia moters lytinis užvaldymas ir vėliau pametimas[17].

Šis netikėtas moterų įsikišimas sukėlė konfliktą, vėliau pavadintą mažuoju „rožės karu". Pasirodė keletas laiškų ir eilėraščių, priekaištaujančių Christine dėl jos akiplėšiškumo, pradėta abejoti jos geru vardu. Christine apgynė savo garbę ir dar atkakliau ėmė kritikuoti de Meungo kūrinį, pasak jos, „skleidžiantį ydas"[18]. Nors Christine ir susirūpino dėl savo pačios sukeltos audros, drąsos jai, matyt, nestigo, nes 1404 m. ji užsipuolė kitą labai populiarų kūrinį, reiškiantį klerikalinės viduramžių mizoginijos idėjas, – *Mathéole skundai* (*Les Lamentations de Mathéole*). Šis nepaprastai satyriškas darbas parašytas maždaug dešimtmečiu vėliau nei de Meungo *Romanas*. Čia pasakojama apie našlę vedusį dvasininką Mathieu, kuris skundžiasi savo vedybiniu gyvenimu. Christine neteikė per daug dėmesio Mathéole kūrybiniams sugebėjimams, bet ją nepaprastai sukrėtė, kad klerikalai taip dažnai kritikavo moteris ir vedybas. Jos manymu, šių užsipuolimų tikslai dažniausiai buvo atkalbėti dvasios brolius nuo vedybų ir šeimos sukūrimo, dėl kurių reikėtų atsisakyti gerai apmokamų tarnybų. Bet, be paprasčiausių

nusiskundimų vedybiniu gyvenimu, šie kūriniai buvo kupini neapykantos moteriai ir moters kūnui[19]. Mathéole ir šimtai į jo kūrinį panašių kūrinių, kuriais jis rėmėsi ir naudojosi, davė akstiną atsirasti *Damų miestui*.

Christine dėmesio centre buvo tik viena problema, būdinga visiems šiems kūriniams, – tai išpuoliai prieš moteris. Be to, jos tikslas buvo teoriškai nušviesti šį klausimą, ko visai negalėjo padaryti keletas XII–XIV a. eilėraščių, pavyzdžiui, *Pasakyk moterims* (*Dit des Femmes*) ir *Geras vardas* (*Bien des Fames*), kuriuose moterys giriamos ginant jas nuo visų plūdimų ir prakeiksmų. Christine „naujosios mintys" siekė išnagrinėti mizoginiją ir taip pat pasipriešinti jai. Įstabiausia buvo tai, kad jos pradėtoje diskusijoje polemizavo nebe dvi vyriškos pusės, kaip tai buvo dvasininkų ir juos išjuokiančių pirklių ginčuose apie vedybas. Christine suteikė progą pačioms moterims įsiterpti ir atremti šmeižikiškus ir paniekinančius puldinėjimus, ir jos pavyzdys šimtmečius teikė joms pasitikėjimą[20]. Nors kai kurie vyrai savo raštuose tebegynė moteris, didžiausia *querelle des femmes* naujovė buvo pačių moterų įsitraukimas į konfliktą, kuriame jos pradėjo kovoti su mizoginiškomis nuotaikomis literatūroje.

Tuo tarpu diskusijos moterų priešų stovykloje tiek senais, tradiciniais, tiek ir ką tik iškilusiais klausimais tapo beveik dramatiškos. Dvasininkų ir mokytojų svarstymai tradiciniais klausimais, tokiais kaip celibatas ir vedybos, kontempliatyvus ir aktyvus gyvenimas, buvo užgožti XV–XVI a. humanistų ir reformatorių, kurie rašė traktatus, šlovinančius vedybas ir šeimą. Tačiau šie darbai jokiu būdu nebuvo feministiniai, nors jie ir susitaikė su lyčių problema. Reikia pasakyti, kad, formuojantis buržuazinei visuomenei ir valstybei, aktyvaus ir šeimyninio gyvenimo modelis vis labiau plito kaip socialinė norma. Šio modelio plitimas sukėlė naują ginčų apie moteris bangą ir labai juos suaktyvino. Mizoginistinės *querelle des femmes* pusės „modernieji" atsisakė

(bet labai atsargiai) klerikalų bjaurėjimosi moters seksualumu, ir Šventajame Rašte jie ėmė ieškoti įrodymų teiginiui, kad tekėdama moteris turi paklusti vyrui. Šie autoriai, kaip ir graikai ar romėnai, kuriais jie rėmėsi, ketino ne atbaidyti skaitytoją nuo vedybų, bet pateisinti moters apsiribojimą jomis, kurio priežastis – vyrų protinis pranašumas. Tipiškas „moksliškas" tekstas teigia, kad „visi jokiu būdu negali klysti":

> Argi ne tiesa, kad visi rašytojai [dvasininkai ir pasauliečiai], tarpusavyje nesitarę, moteris vaizduoja suktas ir sąžiningas, kvailas ir malonias, gudriai kuklias ir akiplėšiškai gašlias; jos klastingos, kupinos ambicijų, Šykštumo Vergės, Proto priešininkės ir Amžinos Minties Nedraugės. Jei tikėsi Seneka, „moteris nemąsto apie save, bet ji rezga nedorybes". Visi sutinka su Seneka ir moteryje mato pataikavimą, įsiteikimą ir trokštamą Blogybę. Demokritas taip tuo tikėjo, kad, paklaustas, kodėl, būdamas toks didelis, jis vedė tokią mažą žmoną, jis atsakė: „Man regis, mano pasirinktoji savo dydžiu pranoksta mane, nes visa, iš ko galėjau rinktis, buvo Blogis". Protagoras buvo dar tiesmukiškesnis, ir, pasak jo, nėra tokio Blogio, kuris prilygtų Moteriai. Kas privertė jį ištekinti savo Dukterį už mirtino Priešo?[21]

Ankstyvoji naujųjų amžių mizoginistinė literatūra, nepaisant kai kurių viduramžių tradicijų perdirbimo, išliko tokia pat įkyriai besikartojanti ir atkakliai kalbanti apie tuos pačius dalykus[22]. Pažangius ir humaniškus tikslus dėl įsiliepsnojusio *querelle* įtakos kėlė tik moterų gynėjai.

Ir vis dėlto atkakliai besikartojančios mizoginiškos mintys sukėlė moteriškosios giminės reakciją. Joms be paliovos reikėjo kovoti su antplūdžiu argumentų apie tai, kad biblinė žmogaus samprata moters nepripažįsta, kad moterys nėra žmogiškos prigimties, kad jos religijos ir istorijos valia priklauso nuo vyrų[23]. Todėl feministės kartojo savo mintis, kurios, nors ir buvo naujos, toliau nebuvo plėtojamos. Ir vis dėlto būtų klaidinga manyti, sprendžiant vien iš šio žanro statiško pobūdžio, kad *querelle* tebuvo literatūrinis žaidimas[24].

Mizoginistinė šio *querelle* pusė ne tik paniekinamai žiūrėjo į moteris arba įrodinėjo, kad pagrindinis moters gyvenimo tikslas – tarnauti vyrui ar Dievui jame (tai buvo labiausiai paplitęs vyrų pranašumą patvirtinantis argumentas). Savo kūriniuose tokias pažiūras skleidė dauguma rašytojų vyrų, palaikiusių moteris: Boccaccio, More'as, Erasmus, Shakespeare'as, Montaigne'is, Locke'as, Montesquieu, Diderot, Voltaire'as. Prie šmeižikiškos moterų kritikos prisidėjo ir mizoginistai Benas Jonsonas, Alexanderis Pope, Rabelais, Boileau, Molière'as. Moterų kritika buvo viena (kartais vienintelė) jų kūrybos temų (nors, beje, pasitaikydavo vyrų, kurie apsiėjo ir be jos). Šitokį požiūrį reikia turėti galvoje, kai mums sako, kad tokia satyra tebuvo to meto literatūrinė tradicija arba kad toks rašytojas kažkuriame kitame darbe vaizdavo moteris palankiai. Štai ką atsakė Rachel Speght vienam iš tokių atsiprašinėtojų (1617): „Jeigu jūs nemelavote, sakydamas, kad rašėte ranka ne tai, ką jaučia širdis, tai, sprendžiant iš jūsų knygos, jūs – veidmainis; bet turbūt kalčiausias čia yra išdavikas plunksnakotis, išdavęs proto perteklių"[25].

Moterų argumentai dažnai kartojosi ir nebuvo plėtojami todėl, kad visų pirma nebuvo jokio visuomeninio judėjimo, skatinančio minties pažangą, be to, vienodi ir pasikartojantys buvo priešiškos stovyklos išpuoliai. Tačiau akivaizdu, jog moterys asmeniškai dalyvavo šioje diskusijoje, o vyrų, Christine sekėjų, dalyvavimas labai abejotinas. Moteris ginantys darbai, daugiausia skirti moterims valdovėms, dažnai yra įtartinai retoriški savo išpūstais teiginiais, ginančiais moteris. Tokie darbai, pavyzdžiui, Kornelijaus Agrippos iš Nettesheimo parašytas *De nobilitate et praeccellentia foeminei* (1529), ragino moteris dalyvauti darbe visų visuomeninių institutų: teisinių, bažnytinių ir akademinių[26]. Be to, dalis rašytojų vyrų, kurie moteris gynė, taip pat įtikinamai dėstė

ir priešingos pusės argumentus, o tai įrodo, kad jų susirūpinimas buvo ne vien nuoširdus; ne mažiau jiems rūpėjo ir literatūrinės pratybos. Štai Castiglione savo kūrinyje *Dvariškis* (*Corteggiano*, 1527), kuris labai išpopuliarėjo renesansinio dvaro aukštuomenėje, aprašo abi besiginčijančias puses. Dialoge dalyvauja Ponia ir mizoginiškas pažiūras deklaruojantis pirklys, ir autoriaus simpatijos – „švelniosios" (aristokratės) moters pusėje. Visai priešingą atvejį regime Edwardo Gosynhillo, šios diskusijos pradininko Anglijoje, kūrinyje. *Moterų mokykloje* (*The Schole house of Women*, 1541) jis atvirai pritaria griežtai kritikai ir užsipuola mėgstančias ginčytis, triukšmingas, skleidžiančias paskalas, tingias, godžias, permainingas, amoralias ir iš prigimties nesugyvenamas moteris (šis kūrinys sulaukė keturių leidimų iki 1572 m.). Kitame, ne taip išpopuliarėjusiame darbe *Visų moterų, vadinamų „Mulierum Pean", pašlovinimas* (*The prayse of all women, called Mulierum Pean*, 1542) jis jau kitoje stovykloje[27].

Moterys daugiausia aprašydavo joms nepriimtinas pažiūras. Jos niekada nepateikdavo abiejų *querelle* pusių nuomonės. Išimtį čia sudarė nežinoma Sophia, gyvenusi XVIII a. Neaišku net, ar ji išties buvo moteris. Sophia perpasakojo vyrų argumentus, kuriuose pasitaikė ir įprastų kaltinimų, paėmusi juos iš Poulain de la Barre *Apie abiejų lyčių lygybę* (*De l'Egalité des deux sexes*, 1673)[28]. Šie moteris ginantys traktatai nebuvo kūrybinio įkvėpimo vaisiai, bet labiau pikti atkirčiai priešininkams, pavyzdžiui, Christine atsakymas į *Rožės romaną* ir į Mathéole *Skundus*. Marie de Romieu, užgauta satyros, kurią parašė jos brolis, ir norėdama įrodyti, kad moterys gali taip pat puikiai rašyti, 1591 m. išleido savo pirmąjį poetinį veikalą, traktatą apie moters tobulumą[29]. Gana daug tokių „atsakymų" išleido anglų moterys, tiek atvirai pasisakiusios savo pavardes, tiek ir pasirašiusios

slapyvardžiais (kad jos buvo moterys, niekas neabejoja)[30]. Trys moterys, poetė Rachel Speght ir dvi iškalbingos damos, prisistatančios kaip Ester Sowernam ir Constantia Munda, nutarė parašyti straipsnį, ginantį moterį[31]. Jas išprovokavo J.Swetnamo ciniškas pamfletas *Moters kaltinimas geidulingumu, tingumu, kaprizingumu bei nepastovumu* (*The Araignment of Lewde, Idle, Froward and Unconstant Women,* 1615). Swetnamas tvirtino, kad vyrai turi valdyti moteris. Šis savamokslis moterų kiršintojas, pavyzdžiui, padrikai rašė:

> Mes jau nesistebim(...) kad moters liežuvio negalima numaldyti nei geru, nei blogu, jame slypi kažkokie nuodai, kurių nepanaikinsi nei gražumu, nei bjaurumu: vyras sutramdo visus žvėris, bet tik ne moters liežuvį[32].

Swetnamo įkyri panieka savo motinai bei vyrų seksualinių potraukių projektavimas į geidulingas moteris neliko nepastebėti kritikių feminisčių, puikiai demaskavusių jo visišką neišmanymą šaltinių, kuriuos jis klaidingai citavo. Ester Sowernam (ilgai besiginčydama kaip ir visos feministės) dar kartą turėjo įrodyti, kaip retai moterys panaudoja savo kerus ir siūlosi vyrams ir kaip dažnai vyrai „bando" pasinaudoti moterim, kad patenkintų savo gašlumą[33]. Jeigu joms ir lengvai pasisekė atmesti visus Swetnamo kaltinimus, nes jie buvo akivaizdžiai klaidingi, šios moterys kritikės vis dar jautėsi apgultos „niekingų poetėlių ir eiliakalių". Constantia Munda ir būrelis moterų, diskutavusių su ja šia tema, buvo aiškiai įžeistos vis didėjančio skaičiaus mizoginistų „barbarų ir bjaurių pabaisų, keverzojančių plunksna"[34].

XVII a. pabaigoje dvi anglės buvo priverstos atsakyti į netaktišką ir nesąžiningą pamokslą, kurį pasakė Johnas Sprintas per vestuves, o vėliau išleido. Šiame traktate jis teigia, kad moterys turi būti absoliučiai pavaldžios vyrams. Apie vieną iš šių autorių mes nieko nežinom, išskyrus tai, kad ji vardu Eugenia ir kad jinai „nebuvo patekus į vyro nagus",

t.y. nebuvo ištekėjusi[35]. Kita moteris yra nežinoma *Moterų apsigynimo* (*The Ladies Defence*) autorė. Ji buvo atpažinta tik vėliau išleidus šį kūrinį. Tai poetė ledi Mary Chudleigh (1656 – 1710), kuri buvo ištekėjusi ir patarė moterims geriau vengti šios niekingos padėties[36].

Kita poetė, Sarah Fyge Field Egerton, būdama 14 metų(!) parašė *Moterų užtarėją* (*The Female Advocate*, 1686). Tai buvo atsakymas į aukščiau minėtą cinišką „satyrą apie moteris". O 1696 m. Judith Drake parašė *Esė, ginančią moteriškąją lytį* (*An Essay in Defence of the Female Sex*). XVIII a. tiek aukštuomenės, tiek ir prastuomenės moterys toliau tęsė pradėtą polemiką. Skalbėja Mary Collier, kurią tėvai išmokė skaityti, sukūrė ilgą eilėraštį *Moters darbas* (*The Woman's Labour*, 1739), prieštaraudama Stepheno Ducko *Kūrėjo darbui* (*The Thresher's Labour*), kur buvo teigiama, kad dirba tik vyrai. Tuo pačiu metu Anne Howard, vikonto Irwino žmona, pasmerkė grubų ir piktą Alexanderio Pope *II laišką ledi* (*Epistle II, To a Lady*)[37].

1555 m. Italijoje Laura Terracina paprieštaravo tam, kaip Ariosto apibūdino moteris[38]. Moderata Fonte parašė eilėraštį apie abiejų lyčių lygybę, o 1600 m. Venecijos poetė Lucrezia Marinella sukritikavo keletą Italų renesanso poetų ir rašytojų mizoginistų, paneigdama jų argumentus[39]. Marinella netgi panaudojo pačių vyrų sukurtus kūrinius, kur garbinama moteris. Ji apkaltino Sperone'o dialogą *Apie moters kilnumą* (1542) dėl to, kad ten žiūrima į moterį kaip į vyro vergę, taip pat ji kaltino ir Tasso, įstengusį apginti tik „herojišką moterį", t.y. moterį valdovę, nuo stereotipinės nuomonės apie įgimtą moters netobulumą[40].

Prie šio ginčo prisidėjo ir daug kitų moterų[41]. Jeigu jų neišprovokuodavo išpuoliai prieš jų giminę, tai jos paprasčiausiai polemizuodavo su paniekinančiu požiūriu į moteris, kaip skundėsi Marie de Gournay. Jinai, gerbiama

Montaigne'o kolegė, puikiai suprato, jog vyrai net nesiteiks perskaityti tai, ką ji parašiusi, ir tuo girsis, jog nesvarbu, kad ir kaip iškalbingai ar puikiai ji mąstytų, į ją niekas nekreips dėmesio. Jie tik atlaidžiai linktels galva, sakydami: „Ko norėti iš moters..."[42] XVIII a. žiūrėti su panieka į moterį buvo viešai pripažintas ir negėdingas reiškinys. Istorikė Catherine Macaulay rašė apie „cenzūrą ir patyčias", kurias moterys kenčia

> nuo visokio plauko rašytojų, pradedant smarkiai kontempliuojančiais filosofais ir baigiant galantiškais „vyrukais", kurie, lyg tarp kitko, save iškelia į padanges už savybes, nedaug kuo besiskiriančias nuo tų, už kurias jie niekina moteris. Niekas taip gerai negali pailiustruoti šios tiesos kaip mandagus ir galantiškas Chesterfieldas. „Moterys, – sako jo šviesybė, – yra šiek tiek paaugę vaikai (...) Protingas vyras tik juokauja, žaidžia su jomis, bando įtikinti, lygiai kaip žaisdamas su mielu vaiku, bet jis niekada nepaklaus jų patarimo ir nepasitikės rimtuose reikaluose"[43].

Ištisus keturis šimtus metų vyko šis atviras, viešai skelbiamas, įnirtingas, kupinas paniekos moterims mūšis.

„Mūsų plunksnos pasmaugs jus, mes (...) jus sudeginsim ant laužo, mes jus sumušim jūsų pačių ginklais", – 1615 m. prisiekė viena moteris, išprovokuota „moterų persekiotojo" Swetnamo. Taip pat ir jaunoji Rachel Speght „apsiginklavusi tiesa" paskelbė karą Swetnamui, nes atrodė, kad daugiau norinčių su juo kautis nebuvo. XV ir XVII amžiuose moterys gynėsi rašydamos knygas „bastionus", „šventyklas", „prieglaudas"[44]. Kaip tik šiuos pavadinimus turėjo omeny Christine, kalbėdama apie citadelę; XVII a. pabaigoje ir XVIII a. vyraujant parlamentinei dvasiai, tokios knygos pradėtos vadinti „moterų gynėjomis ir užtarėjomis". Šis žanras išliko populiarus ir XVIII a. Prancūzijoje Galien, Marie Armande Jeanne Gacon-Defour ir Coicy (*Démande des Femmes aux États Genereaux* autorė) rašė tokius pat ginančius traktatus kaip ir Christine (arba Poulain de la Barre)[45].

XVIII a. pabaigoje Mary Ann Radcliffe *Moterų užtarėjuje* (*The Female Advocate*, 1799) toliau vartojo vieną iš populiariausių *querelle* terminų. Mary Hays ir Mary Wollstonecraft kartkartėmis rašė tęsdamos atsakomąją poleminę tradiciją.

XVIII a. pabaigoje naujas radikalus turinys pradeda keisti seno ginčo tematiką[46]. Mary Radcliffe, gynusi dirbančias moteris bei prostitutes, Mary Hays ir Mary Wollstonecraft, įsitikinusios, kad abi lytys yra lygios, kaip ir lygios vyrų bei moterų pilietinės teisės, iškėlė ekonominius, politinius bei artėjančio moterų judėjimo klausimus. Nors ir dar kovodamos su mizoginizmu, dėl Prancūzų revoliucijos įtakos feministės jautėsi esančios naujos, moterims viltį žadinančios ateities dalis. Jas uždegė pažangos bei tikslingų socialinių pokyčių samprata. Šio feministinio *querelle* atstovės priešinosi pasikeitimams, kurių pačios negalėjo kontroliuoti, arba Puritonų revoliucijai, kuri iš esmės norėjo įtvirtinti moterų priklausomybę nuo vyrų. Kadangi jos neturėjo pakeisiančio įvykius socialinio judėjimo vizijos, joms rūpėjo sąmonė. Savo plunksnomis jos galėjo bent jau bandyti atsverti psichologinius moterų pozicijų nuolatinio blogėjimo padarinius.

2. *Sąmoningumas ir kultūra*

Iki šiol kiekviena feministė, sekusi Christine de Pisan pavyzdžiu, turėjo išgyventi ypatingą sąmoningumo krizę, kurią ji aprašė taip pat aiškiai kaip ir Petrarca, vidujai kovodamas su užgimstančiu moderniuoju etosu. Kitaip negu ankstyvieji humanistai, Christine negalėjo pasinaudoti klasikiniu išsimokslinimu, kuris jai būtų leidęs geriau susivokti naujoje intelektualinėje plotmėje. Ji turėjo priešintis vyravusiai ir tebevyraujančiai nuomonei, kurią suformavo mokslinė mintis apie moters nepilnavertiškumą.

Vyrų panieka moterims ne tik vienoj ar kitoj knygoj, bet ir praktiškai visų filosofų, poetų bei rašytojų jos skaitytose knygose pasirodė iš pradžių esanti per daug stipri jėga, kad ji galėtų suabejoti jos objektyviais pagrindais. Kad „šitokia daugybė įžymių vyrų meluotų, ir dar taip dažnai, buvo per daug. Kad ir kas būtų knygos autorius, vargiai galėjai surasti knygą apie moralinę filosofiją, kur nebūtų skyrelio ar paragrafo, kaltinančio moteris".

Susidomėjusi mizoginizmu, Christine pradėjo tyrinėti moters patyrimą. „Aš, moteris, ėmiau mąstyti apie savo elgesį", – rašė jinai. Ji kreipėsi į kitas moteris, „princeses ir aukštuomenės damas, vidutinės ir žemos padėties moteris, kurios man patikėjo savo slaptas ir intymias mintis; visa savo siela ir protu norėjau išsiaiškinti, ar tikrai šitiek įžymių vyrų klysta". Bet prieš pabundant sąmonei, Christine gerai perėmė tai, ką sakė mokyti vyrai apie jos lytį. „Aš labiau pasitikėjau kitų sprendimais nei tuo, ką aš pati jaučiau ar žinojau." Nesuvokdama savo pačios ir kitų moterų patyrimo, ji buvo pritrenkta vyrų paniekos moteriai. Ji prisiminė ir daugiau autorių, vadinančių ją ir kitas moteris „pasibjaurėtinomis, visų blogybių bei ydų indais". Visiškai apimta nevilties, ši pirmoji feministė teoretikė pradėjo „niekinti save ir visą moterų giminę", užsipuldama kūrėją, kad ji negimė šiame pasaulyje vyru[47]. Tai buvo tipiška moteriška kančia, moteriška savęs neapkentimo forma.

Išeitis buvo rasta. Christine malda už save ir kitas moteris buvo išklausyta. Dabar greta pačios Marijos ji pamatė tokias alegorines figūras kaip Protas, Teisumas ir Teisingumas. Dangaus karalienė laidavo jai: „aš esu ir visad būsiu moterų globėja"[48]. Suradusi stiprybės bei pritariant visų visuomenės grupių moterims, kalbėjusioms apie savęs kaip moters suvokimą, Christine de Pisan pagaliau priėjo iki to, kas mus pasiekė kaip pirmoji pačios kultūros lytinio šališkumo

analizė. Anksčiau susitaikiusi su moters nepilnavertiškumu, ji dabar pradeda suprasti, kad šis mizoginiškas teiginys buvo sukurtas būtent vyrų. Nors ir atrodantis universalus, moterų niekinimas nebuvo pagrįstas nei jos pačios, nei kitų moterų patyrimu. Kaip sakė viena iš jos damų: „nors tu matei apie tai parašyta, tu niekad nematei to savo akimis". Ji paprasčiausiai buvo apakinta tų garsenybių ir jų keistų nuomonių, kurios teigė visiškai priešingai, nei galima pajausti, pamatyti ar sužinoti. Vietoj objektyvių moters prigimties ir elgsenos aprašymų ji regėjo tik vyriškus pramanus, sukeltus jų pačių būgštavimų bei ketinimų: „knygos, kuriose taip kalbama, parašytos ne moterų"[49].

Pavyzdžiui, Ovidijus nuo erotinės poezijos perėjo prie smarkaus moterų atakavimo, nes buvo iškastruotas, kaip informavo viena iš jos damų. Nubaustas už tai, kad mylėjo taip neprotingai ir per dažnai, jis, savaime suprantama, labiau norėjo moteris matyti nepatrauklias, bet ne neprieinamas. Toskanijos poetas Ceco d'Ascoli šmeižė moteris todėl, kad jos jo vengė. Maža to, jis buvo sudegintas ant laužo už tai, ką Christine santūriai apibūdino „jo yda"[50]. Suvokusi, kad visa, ką ji skaitė, buvo lyčių ideologija, Christine pradeda kritikuoti savo seniau internalizuotą moterų įvaizdį. Jos vizijos damos kalbėjosi su ja ne tik modernaus empirizmo tonu, ragindamos ją pripažinti tiesa tik tai, kas atitinka jos ir kitų moterų patyrimą. Jos taip pat pabrėžė, kad šie kūriniai buvo iškreipti to, kas dabar vadinama seksizmu.

Kaip Christine bei kiti humanistai, ankstyvosios feministės knyginį mokymąsi manė esant visa ko pradžia. Jos mokėsi tiek iš religinių, tiek iš pasaulietinių tekstų. Bet feministės, neturėdamos gero išsilavinimo, negailestingai kritikavo antikinius, modernius ir netgi *Šventojo Rašto* autorius. Tai buvo būtent tas laikas, kai *autoriai* vis dar buvo dideli *autoritetai* (*auctores auctoritates*). Priešiškumą ir nusiteikimą

prieš moteris, kurių atsirasdavo tradiciniuose tekstuose, taip pat ir to meto „profesūros, išminčių bei protingų vyrų" veikaluose, jos aiškino prichologiškai, taip kaip ir Christine[51]. Jos ypač akcentavo vyrų konkurenciją siekiant apšmeižti moteris, nes jie bijojo, kad moterys gali pasirodyti lygios ar net pranašesnės už vyrus[52]. Danų mokslininkė Anna Maria van Schurman prašė traktato apie moterų puikumą autorės nededikuoti jo jai, kad nebūtų pavydo, kurį sukeltų sužinojimas apie jos išsimokslinimą: „Jūs juk nesate tokios neišmanėlės, kad nematytumėt, kokiom piktom akim daugelis vyrų (garbingų vyrų) žiūri į pagyrimus, skirtus mums", – šiuos žodžius pakartoja visos feministės rašytojos. „Jie mano, kad su mumis galima greit susitarti, jei mes viską atleidžiam, kad tik galėtume siekti aukštesnių mokslų."[53]

Troškimas jaustis pranašesniam ir iškreipti seksualiniai jausmai sudaro nemažą išsimokslinusių vyrų psichologijos dalį. Lucrezia Marinella pateikė geriausiai susistemintą analizę „priežasčių, skatinančių išsimokslinusius ir apsiskaičiusius vyrus kritikuoti ir peikti moteris". Ji išskyrė keturias tokias priežastis, trys iš jų (savimeilė, pavydas ir jų pačių talento stoka) turėjo daug ką bendra su jų poreikiu jaustis pranašesniems už moteris; ir viena iš jų (panieka) kilo dėl nepatenkinto vyriško seksualinio geismo[54]. Norint teisingai suprasti Aristotelio – ir ypač Aristotelio – autoritetingą požiūrį į moteris, reikia pažvelgti į jo asmeninius seksualinius santykius. Kartais, kaip sakė Lucrezia Marinella, kaip tik savąją lytį jis mylėjo *con troppo fervore*. Kaip tik todėl jis darydavo nenuoseklius ir paniekinančius pareiškimus apie moteris. Be to, jo paties gėda, pyktis ir pavydas dėl to, kaip moterys mylimos, o ypač jo jausmai sugyventinei, kurią jis vedė ir prie kurios seksualiai buvo vergiškai prisirišęs, skatino jį niekinti moteris[55].

Nors feministėms trūko socialinės vyrų psichologijos analizės, supratimas, kad turima išmintis apie moteris kyla iš tam tikros psichoseksualinės ir tik vyrų patirties, suteikė feministėms, mano nuomone, kritinę intelektualinės tradicijos atžvilgiu perspektyvą, kuri, kiek galiu spręsti, buvo unikali. Žinoma, kaip žanras, *querelle* skatino kritinį požiūrį. Ginče apie moteris dalyvavo dvi „pusės". Tačiau tik feministės atmetė tekstus ir autorius. Mizoginistai, nors kokie jie patys būtų mokyti ar nemokšos, citavo *Šventąjį Raštą* ir taiklius mokslinčių posakius. Tiek jie patys, tiek jų cituojami autoritetai puolė moteris. Feministės puolė ne vyrus, bet mizoginistinį požiūrį ir apsišvietusių kultūrinių sluoksnių vyrišką šališkumą. „Mes grasiname ne vyrams, bet jų protams, ne asmenims, bet jų plunksnoms (...) jų požiūris į mus nepakenčiamas ir nepriimtinas."[56]

Kiekviena kultūrinė tradicija buvo pavaldi feministinei kritikai, nes kiekvienoje viešpatavo vyrai ir kiekviena pateisino tai, kad moterys skirtos vyrams. Feministinė mintis demaskavo vyrų apsimetinėjimą, išreikštą nenuginčijamais tvirtinimais ir tariamai sveiką protą liudijančiais posakiais, kuriais buvo grindžiamas vyrų viešpatavimas. Proto galia neatsiejama nuo kūno galių, teigė Mary Astell, – „ir tik dėl kokio nors atsitiktinumo, kuris dar nenusipelnė filosofų dėmesio, tvirčiausias kūnu nėra išmintingiausias"[57]. Aristotelio sekėjai, kurie, remdamiesi fališka teorija, tvirtino, kad moterys yra suluošinti ar impotentai vyrai, buvo pajuokiami[58]. Jeigu Aristoteliui moterys tėra „netobuli vyrai", neabejojamai taip yra tik dėl to, „kad joms trūksta to smakrą dengiančio papuošalo – barzdos"[59], o ką gi daugiau jis turėjo galvoje? Feministės matė, kad jų įgytas išsimokslinimas buvo ne tik šališkas, bet ir sugadintas vyrų siekio išlaikyti savo viršenybę. Mary Astell nesitikėjo, kad apie moteris galima ko nors išmokti iš knygų, nes „jų autoriai vyrai,

pavydėdami moterims jų gerų darbų, neaprašė jų didžiausiųjų laimėjimų“[60]. Moterys pastebėjo, kad autoriai vyrai remiasi Gamta ir Protu, norėdami paaiškinti, kodėl moterims užgintas išsimokslinimas, valstybės valdžia ir visuomenės institucijos. Tačiau „mes privalėtume turėti geresnių įrodymų negu tušti žodžiai asmenų, teikiančių tokius argumentus, tuo labiau kad jų – *tiesiogiai suinteresuotų* – teiginiai yra labai jau įtartini“[61].

3. Moterys ir valdžia

Taigi *querelle* gynėjai atmeta vyrų autoritetą, išreikštą tuo, kas buvo laikoma žinojimu arba išsimokslinimu. Belieka prisiimti įsipareigojimą atsakyti į „tuos gražius išvedžiojimus, nukreiptus prieš moteris pradedant mūsų didžiaisiais protėviais ir baigiant nūdiena“, ir atkurti tikrąjį moters paveikslą, kurį reiktų gerai įsisąmoninti tam, kad būtų galima sutelkti moterų galias[62].

Damų miestas buvo pirmasis „moterų studijų“ tekstas. Po jo pasirodę kūriniai siekė pergrupuoti žinias apie moteris (bei vyrus) feministiniu požiūriu. Kaip atskiras žanras, šie kūriniai daugiausia bandė reinterpretuoti moterų istoriją tiek istoriniu, tiek ir religiniu požiūriais. Čia aš noriu atkreipti dėmesį į perrašytą istoriją. Ji yra reikšminga, kad suprastume tas pataisas, kurias norėjo padaryti ankstyvosios feministės. Jų darbuose skiriama nemaža vietos aptarti moterų dorybėms: jų tyrumui, pastovumui, jų darbams, kurie iki tol buvo niekinami. Bet daugiausia vietos juose buvo skiriama dviem moterų elgesio aspektams, kurie buvo itin puolami. Panieka moterims, būdinga ankstyvųjų mizoginistų kūriniams, kilo iš įsitikinimo, jog vedybos reikalingos, netgi būtinos. Siekiant moteris pajungti vyrams ir užkirsti

joms galimybę siekti kitokio gyvenimo, moterys turėjo būti ir buvo laikomos protiškai nepilnavertėmis. Jos negalinčios valdyti ar būti išsimokslinusios. O kaip tik tokių savybių turinčių moterų – moterų valdovių ir išsimokslinusių moterų – praeityje ieškojo ankstyvosios feministės. Jos rėmėsi istorija, ieškodamos pavyzdžių, kai moterys valdė (taigi galėtų ir dabar pačios tvarkytis) ir kai jos buvo išsimokslinusios (dabar visai nepagrįstai joms buvo atimta galimybė siekti mokslo). Nešioti ginklą ir mokėti rašto, *ars et mars* – moterims buvo uždrausta dalyvauti tose dviejose kultūros ir civilizacijos srityse (kaip tai įsivaizdavo aukštuomenė) ir joms buvo teigiama, kad jų „prigimčiai" tai neleistina. Lucrezia Marinella protestavo:

> Jeigu Dievo valia moterims būtų leista reikštis karybos ir literatūros srityse, kokių stebuklų mes išvystume (...) Norėčiau, kad šie [moterų niekintojai] atliktų bandymą – išauklėtų vienodo amžiaus berniuką ir mergaitę sveikus ir protingus, išmokytų juos karybos ir rašto. Netrukus jie pamatytų, kad mergaitė yra daug labiau pažengusi nei berniukas ir veikiai jį pralenks[63].

Negalėdami atlikti tokio socialinio eksperimento, feministai istoriniais pavyzdžiais parodė, kokia iš tikrųjų moters prigimtis tiek sugebėjimu vadovauti, tiek ir mąstyti. Moterų gynėjų kūriniai, nulemti tokių tikslų, buvo gana primityvaus turinio. Kaip ir Christine, feministės paprasčiausiai rėmėsi žymių moterų gyvenimo pavyzdžiais, kuriuos pradėjo vaizduoti Boccaccio, bei panašiais antikos ir viduramžių istorijos pavyzdžiais, parodydamos, kokie yra moterų sugebėjimai[64]. Tačiau ideologijos ir lyties samprata, glūdinti tuose darbuose, buvo naujoviška ir pažangi. Istorijos „iškraipomos tam, kad mus paniekintų", – teigė Sophia[65]. Istorijas rašo vyrai, sakė Mary Astell. „Jie pasakoja vienas kito žygdarbius ir visada taip darė."[66] Dauguma istorikų profesionalų dar neįsisąmonino, kad istorijos rašomos vyrų

požiūriu ir todėl stiprina jų poziciją. Ankstyvosios feministės visiškai suprato tokią falsifikaciją, bet tam, kad panaikintų jos padarinius, jos manė, jog pakanka išskirti tiesą apie moteris iš tų pačių istorinių šaltinių. „Kai susipažįsti su šališku vyrų elgesiu ir įsigilini į praeitį, pasirodo (...) kad moterys nė vienoje srityje nenusileido vyrams ir kad jų kiekviename žingsnyje akivaizdžios dorybės gerokai pranoksta vyrų laimėjimus."[67] Christine, atmesdama visus Boccaccio teiginius apie vyriškus ir „nepaprastus" istorinius moterų laimėjimus, naudojosi jo parašytomis biografijomis, norėdama pagrįsti visiškai teigiamą požiūrį į moterų prigimtį[68]. Ji net pateikė jo pasakojimus apie Izidę, Cererą, Minervą, ir Carmentą (Romos ir lotynų kalbos kūrėją) kaip argumentą, įrodinėdama, jog kultūros ir civilizacijos pagrindus padėjo moterys[69].

Šitos mitologinės kalbos, žemės ūkio, kai kurių menų, mokslų bei valstybių kūrėjos vėlesniuose moterų gynėjų darbuose jau nebeminimos – kaip ir Christine aprašytos šventosios moterys. Tos, kurios ir toliau minimos kaip moteriškosios prigimties modeliai, buvo mokslo moterys (apie jas mes kalbėsime kitur) bei moterys karžygės ir moterys valdovės. Amazonės buvo giriamos visais amžiais už jų karingą nepriklausomybę nuo vyrų bei už meną vadovauti valstybei[70]. Tokios prancūzų autorės kaip Christine ir Marie de Gournay aukštino Jeanne d'Arc kaip karžygę, kurią Marie de Gournay aiškiai priskyrė amazonėms[71]. Anglų moterys, pavyzdžiui, Ester Sowernam, prisiminė Boadiceą, britų karalienę, kuri mokė romėnus (ir mus visus), kad „moteris gali nugalėti tuos, kurie buvo nugalėję beveik visus tuo metu žinomo pasaulio vyrus"[72]. Moterų gynėjų raštuose prisimenamos senovės moterys valdovės: Babilonijos karalienė Semiramidė, Palmyros gyventojų karalienė graikė Zenobia ir t.t. Minimos ir naujesnių laikų valdovės. Christine, kuri

buvo istorikė ir parašė Karolio V, Prancūzijos karaliaus, viešpatavimo istoriją, savo veikale *Damų miestas* išvardijo Prancūzijos karalienes[73]. Ji pažymėjo, kad kai kurios iš jų pačios buvo valdovės, pavyzdžiui, Fredegonde, Franko Chilperico žmona; kitos, pavyzdžiui, karalienė Blanche, buvo regentė. Ester Sowernam tą patį darė Anglijoje. Saksų karalienės Elfgive ir Edith buvo valdovės ir užkariautojos; karalienės nuo normanų iki Tudorų laikų valdė kaip žmonos ir motinos, bet po to atėjo Elizabeth, „mūsų lyties pasididžiavimas ir pavyzdys geriausiems vyrams"[74].

Christine nuomone, 1328 m. įstatymas, draudžiantis moterims paveldėti Prancūzijos karūną, buvo naujas ir įžeidžiantis. Ji pažymėjo, kad Prancūzijos karalienės valdė teisingai ir nuosaikiai ir kad tą patį būtų galima pasakyti apie daugelį moterų, apie „didžiąsias ponias, kuklias bei mažiau žinomas", kurios išlaiko ir valdo teritorijas, anksčiau valdytas jų velionių vyrų, tas moteris jų valdiniai myli taip kaip ir savo ankstesniuosius šeimininkus[75]. Christine laikais moterys irgi valdė ir gynė savo valdas. Ji pati parašė knygą apie karybą ir savo knygoje *Livre des Trois Vertus* reikalavo, kad moterys mokėtų vadovauti gynybai ir atakai[76]. Tačiau, konsoliduojantis Europos valstybėms, moterys vis labiau prarasdavo tokias funkcijas. Feodalinių šeimų karinėms, finansinėms ir teisinėms galioms vis labiau tampant „viešomis", t.y. valstybinėmis funkcijomis, naujus valstybės kontrolės postus užiminėjo vyrai. Tuomet ir susikūrė moteriai pritinkančio elgesio, kaip jį įsivaizdavo vyrai, stereotipas, paplitęs naujaisiais amžiais. B. Castiglione, kuris feodalą pavertė dvariškiu, apibrėžė jų gyvenimo stilių ištisoms europiečių kartoms, kurios nuo tol tarnavo kunigaikščiui, taip pat apibrėžė ir naują kilmingos damos gyvenimo būdą. Jis vis dar „pagarbiai" elgėsi su damomis, leido joms įgyti lygiai tokį pat išsimokslinimą kaip ir dvariškiams. Bet netgi

prieštaraudamas savo meto tradicijai, jis moterims atėmė galimybę mokytis valdyti ginklą ir jodinėti.

Castiglione's laikais Eleonora Aragonietė, Feraros hercogienė, ėmė vadovauti Venecijos miestui, kai jį apgulė 1482–1484 metų kare, o Caterina Sforza pati valdė savo mažutę Pesaro valstybėlę, vadovaudama kariuomenei ir pati kaudamasi, kai reikėjo išsaugoti valstybę. Ir iš tikrųjų, kaip mes dabar žinome, nuo XIV iki XIX a. vidurio moterys buvo visai įprasta Europos šalių kariuomenės dalis, o ką jau kalbėti apie tas kilmingąsias damas, kurios užėmė armijoje vadovaujančius postus[77]. Nepaisant šito, XVII a. antrojoje pusėje B. Castiglione's sukurtas nuginkluotos moters, nebeatliekančios valstybės funkcijų, paveikslas įsivyravo Europoje kaip ideologija, o po to vis labiau kaip realybė. „Visi herojiški veiksmai, valstybiniai postai, galingos vyriausybės ir iškalbingi pasisakymai mūsų lyčiai uždrausti šiame šimtmetyje", – rašė Margaret Cavendish 1656 m. Anglijos respublikos periodu. Jos žodžiai tinka tiek restauracijos laikų, tiek ir respublikos laikų Anglijai. Nors ir būdama Newcastlo hercogienė, nepaprastai inteligentiška ir turinti plačius ryšius, ši moteris savo siekius galėjo išreikšti tik rašydama. Ji net nenorėjo skaityti istorijos veikalų, nes, jos nuomone, juose matyti, kad praeityje moterų dalia buvo kitokia ir „buvo moterų, pasiekusių tokios šlovės, kurios aš galiu tik pavydėti"[78].

Regėdamos tokius moterų padėties pokyčius, *querelle* feministės sukūrė kitą kovos strategiją. Jos rėmėsi praeityje parodyta moterų narsa, karo ir valdymo sugebėjimais, norėdamos paremti savo teiginius, kad moterų sugebėjimai, vyraujanti nuomonė apie moters prigimtį buvo iš naujo apriboti. Marie de Gournay teisingai nurodė, kad Salietiškas įstatymas buvo sumanytas kontroliuoti ginčytinus paveldėjimo klausimus. Šis įstatymas buvo įgyvendintas tik Prancūzijoje, ir netgi ten moterys ankstesniais laikais vaidino

lemiamą vaidmenį, kaip ir vyrai. Gilioje senovėje Spartos vyrai tardavosi su savo moterimis visais „viešais ir asmeniniais" klausimais; lygiai taip pat darė Tacito aprašyti germanai, ir kitas tautas valdė moterys[79]. Senmergės Mery Plepė ir Joane Mušeika (slapyvardžiai) atgaivino primityviais ginklais apsiginklavusios Ilgosios Westminsterio Megės šmėklą knygoje *Baisusis moterų kerštas*, kad, jos padedamos, pakovotų už moterų giminę. Megė susilaukė pagyrimo iš karaliaus Henriko už šaunumą mūšyje su prancūzais prie Bulonės 1544 m.: „savo smūgiais ir kirčiais aš aplamdžiau jiems kaulus". Dabar šią narsuolę prisiminė XVII a. protestuodami prieš moterų pažeminimą[80]. Feministės teisingai suprato, kad moterų valdžios klausimas yra kritinis net ir nekilmingoms moterims. Grėsmė kilo ne vien tik kilmingų moterų dalyvavimui valdant valstybę. Formavosi nuomonė, kad moterys *kaip moterys* iš prigimties nėra apdovanotos jėga ir sugebėjimais. Kaip tik dėl to ir įsiliepsnojo *querelle*. Feministės siekė įamžinti amazonės tipo moteris, taip pat istorinių asmenybių – moterų kovotojų ir valdovių biografijas, kad neišnyktų blėstantis nepriklausomų moterų ir moterų kultūros bei civilizacijos kūrėjų įvaizdis.

Mizoginistai, šiaip jau priešiškų klasių bei partijų vyrai, vieningai palaikė naują mintį, kad moteris esanti „iš prigimties" skirta vyrui[81]. Respublikonams, buržua tiek luomu, tiek pažiūromis (kaip Renesanso laikų Florencijoje ir Venecijoje, kalvinistiškoje Ženevoje ir puritoniškoje Anglijoje), nekilo klausimas apie tai, kad moters vieta yra namuose ir kad iš prigimties ji yra priklausoma nuo vyro[82]. Iš Ženevos Johno Knoxo *Pirmasis trimito balsas prieš pasibaisėtiną moterų valdžią* (1558) paskelbė Dievo žodį apie tai, kaip yra baisu, kai moterys valdo vyrus. Knoxas, ištremtas iš Anglijos ir Škotijos Mary Tudor ir regentės Mary iš Guise, turėjo asmeninių ir politinių priežasčių šiauštis prieš moterų valdžią. Tačiau jo padėtį visuomenės akyse sustiprino dvi svarbios

aplinkybės, kurios palietė moteris formuojantis valstybėms. Viena iš jų buvo tai, kad, valstybei griaunant karinę, teisinę ir politinę aristokratų šeimų galią, kilmingos moterys neteko valdžios. Kita aplinkybė buvo tai, kad postfeodalinėje visuomenėje ėmė formuotis ikiindustrinio, patriarchalinio tipo šeimos kaip pagrindinis visuomeninis ir ekonominis darinys. XV–XVI a. valstybės įstatymai stiprino šeimą kaip socialinės kontrolės instrumentą. Vargšų įstatymai, įstatymai prieš valkatas, prostitutes, raganas ir net vienuolių brolijas protestantiškose šalyse suginė žmones į namus tam, kad jie dirbtų pragyvenimui, o beturčiai vyrai bei visos moterys atsidūrė namų „šeimininko" valdžioje[83].

Net 1588 m., Elizabeth įžengus į sostą, mažai kas pasikeitė, kad būtų sustiprintos senosios moterų vadovavimo tradicijos. Jos valdymo metais buvo nutildyti Knoxo išpuoliai, bet lyčių nelygybė buvo viršesnė už luominius skirtumus. Johnas Aylmeris, kuris kritikavo Knoxą, kai Elizabeth jau buvo karalienė (vėliau jis buvo paskirtas Londono vyskupu), pusiau oficialiai gindamas moterų valdžią, tvirtino, kad „moteris sugebėtų būti ir gera valdininke, ir kartu paklusnia žmona"[84]. Elizabeth valdžia buvo visiškai nesusijusi su moterimis kaip lytimi. „Dorovingos moterys išmintingai suvokia, – tikino Spenseris Elizabeth laikų Angliją, – kad jos gimė niekingam pažeminimui, nebent pats dangus suteiktų joms teisėtą savarankiškumą."[85] Iš tikrųjų, net jei ir bandė kuri nors suvaidinti Renesanso laikų harmoningos moters vaidmenį, tai šitą darė Elizabeth – skaisčioji, „garbingas vyras". Kaip karalienė ji neišsiskyrė ypatingomis manieromis ar poelgiais, kuriuos kitos moterys kaip nors būtų galėjusios pamėgdžioti. Ji nuolatos atkreipdavo dėmesį į savo sugebėjimą valdyti kaip į „gamtos dėsnių išimtį", o tuo pačiu metu ji, kaip moteris, buvo trapi ir kukli, kaip matyti, pavyzdžiui, iš garsiosios jos kalbos, pasakytos Tilburyje:

„Aš žinau, kad mano kūnas yra trapios ir menkos moters, bet širdis ir skrandis – kaip karaliaus, be to, dar kaip Anglijos karaliaus“[86]. Tačiau, kaip teigė *querelle* feministės, į moteris ne visada buvo žiūrima kaip į silpnas ir menkas, nes jos tokios nebuvo. Iš tikrųjų labai griežtomis priemonėmis buvo stengiamasi jas padaryti tokias. Po „ypatingo“ Elizabeth valdymo Anglijos karalius Jamesas I pradėjo naują mažai žinomą autokratinį *querelle* periodą, imdamasis tokių priemonių kaip akivaizdus parodymas, kad ne tik respublikonai ar puritonai, bet ir lojalūs luomų ir monarchijos šalininkai turėjo nesuteikti moterims nieko panašaus į politinę ar karinę jėgą. Jameso požiūris į moteris buvo toks pat šeimyniškas kaip kiekvieno buržua. Supažindintas su jauna moterimi, kuri buvo garsi tuo, kad mokėjo lotynų, graikų ir hebrajų kalbas, jis paklausė: „O ar moka ji verpti?“[87] Net Knoxas nesugebėjo pranokti Jameso pasibjaurėjimo moterų valdžia. Savo vyriausiam sūnui vestuvių dieną jis davė tokį patarimą: „Tu esi galva, o ji – tavo kūnas. Tavo pareiga – įsakinėti, o jos – paklusti“[88]. Tokią moterų vaidmens sampratą jis bandė primesti aristokratėms, įžymiosios kampanijos metu versdamas jas atsisakyti tokių įprastų privilegijų kaip jodinėjimo rūbų vilkėjimas ar ginklų nešiojimas[89].

Jameso kampanija prasidėjo 1620 m. sausyje, kai jis liepė Londono vyskupui pranešti visiems dvasininkams, kad „šie atkakliai kovotų su mūsų moterų įžūlumu, jų mada nešioti plačiakraštes skrybėles, siauras liemenes, kirpti trumpai plaukus bei nešioti stiletus ir kinžalus“[90]. Naujieji reikalavimai damoms, tokie, kokius siūlė B. Castiglione, turėjo būti patvirtinti įsaku: pradedant karaliumi, vyskupu ir visa dvasininkija. Kultūra taip pat buvo oficialiai skirta valstybei ir bažnyčiai remti[91]. Eilėraščiai, vaidinimai, baladės, pamokslai ir pamfletai įspėdavo moteris atsisakyti įžeidžiančių rūbų ir elgesio, kurie dabar buvo laikomi vyriškais.

Sprendžiant iš trijų pamfletų, parašytų 1620 m., galima susidaryti aiškų vaizdą, kiek buržua šeimos norma buvo išplečiama visoms moterims ir kiek feministės buvo teisios, nuspėdamos, kad lyčių kova, vykstanti *querelle* būdu, buvo labiau kova dėl požiūrio į moterį, t.y. dėl to, kaip moterys buvo suvokiamos ir kokios jos buvo iš tikrųjų. *Hic Mulier* pradėjo kovą su moterimis, kurios buvo „vyriškos savo prigimtimi", kaip tai matyti iš paties pavadinimo, kur yra sumaišytos giminės (pavyzdžiui, *le femme*). Tai, kas buvo suvokiama kaip vyriška, buvo laisva ir pritrenkianti apranga, kurią Jamesas pasmerkė kartu su trumpai kirptais plaukais ir ginklų nešiojimu[92]. Beveik tuo pat metu puritonas Williamas Prynne'as taip pat protestavo prieš „ištvirkėliškus" trumpus plaukus. Pavyzdžiui, vyro vaidmens šeimoje atlikimas, trumpai kirptų plaukų nešiojimas kėlė grėsmę Dievo tvarkai, būtent jėgos santykiui tarp lyčių, kurį šitoji tvarka ir simbolizavo. Argi ne moterų plaukai buvo „natūralus šydas... ypatingas požymis, rodęs jų priklausomybę tiek Dievui, tiek ir Vyrui"[93]. XVI a. devintojo dešimtmečio puritonas pamfletistas Philipas Stubbesas panašiai juodino „dievobaimingas, rimtas moteris, kurios vilkėjo vulgarius rūbus, tinkančius tik vyrams", ir jis buvo tikras, kad šitos moterys, kurios perėmė vyrų madas, jei galėtų, greit taptų vyrais [94]. Traktatai, atsiradę dėl šios karaliaus kampanijos, žinoma, neturėjo nieko bendra su puritoniškuoju padorumu. Jie niekur nekritikuoja kitų, mėgstančių madingai rengtis damų, kurios, pavyzdžiui, labai smarkiai apnuogindavo krūtinę, rūbų[95]. „Vyriškų" moterų nepriklausomybė ar net jų lygybė su vyrais aiškiai buvo tai, kas gąsdino ir sudarė sąlygas jas pulti[96]. Jų lengvi jodinėjimo rūbai, trumpi plaukai, o ypač ginklai supanašino jas su vyrais, padarė „vyrais tiek dėl jų aprangos, tiek dėl jų šiurkščių manierų, vyrais, kuriems iš prigimties yra būdingas pyktis ir keršto siekimas, vyrais, kurie nešioja ir naudoja ginklus"[97].

Nors ankstyvųjų naujųjų amžių Europos valdovai ir stengėsi kuo labiau nuginkluoti savo diduomenę bei priversti ją paklusti valstybės valdžiai, aristokratės moterys, be to, dar buvo verčiamos paklusti vyrų valdžiai šeimoje ir visuomenėje, ką ir parodo Jameso laikų lyčių ginčai. *Haec Vir* (kaip ir *la homme*), kitas pamfletas, pasirodęs praėjus savaitei po *Hic Mulier*, lyg ir perša mintį apie tam tikrą vyrų ir moterų lygybę lyčių polemikoje, nes ragina vyrus nesumoteriškėti. Šis pamfletas slaptai kritikuoja Jameso atvirai homoseksualinį dvarą ir jo dvariškių sugarbanotus ir išpudruotus plaukus, pamaivišką kalbą, dažymąsi ir linksminimąsi. Dar vyrams yra žadama, kad, jeigu jie suvyriškės, moterys bus „gražios" ir jiems „tarnaus". Suvyriškėjusios moterys ir sumoteriškėję vyrai turėtų pakeisti aprangą ir sugrįžti prie gamtos nustatytos tvarkos, bet ši tvarka (net ir liūdnai pagarsėjusiam Jameso dvarui) labai priartėdavo prie puritoniško požiūrio į moteris, kai tik būdavo kalbama apie jas. (Hetero)seksualumo, siuvimo bei Šventojo Rašto verčiamos, jos turėtų nešioti „skrybėles, kad apsisaugotų nuo saulės, bet ne slėptų nukirptas ir susuktas garbanas, prigludusius prie kūno drabužius, o ne lengvus sijonus ir prancūziškas liemenes, vietoj durklų – siuvinėjimo pavyzdžius, vietoj pistoletų – maldaknyges, o vietoj aulinių jodinėjimo batų su pentinais – dailius batelius ir švariais keliaraiščiais užrišamas kojines"[98].

Trečiasis panašaus pobūdžio pamfletas palietė patriarchato temą. Moralizuojančiu tonu, būdingu viduriniosios klasės kritikui, autorius lyties ir rengimosi priešingai savo prigimčiai problemą traktavo kaip tėvo valdžią buržua šeimoje. Jis rašė: „Moteris buvo sukurta tam, kad gerbtų savo tėvus (t.y. savo tėvą) ir klausytų vyro".

Tėvai turi teisėtą valdžią savo vaikams; vyrai – valdyti ir įsakinėti savo žmonoms: kadangi jis yra sumoteriškėjęs vyras, perduodantis

savo prigimtinę teisę savo dukrai ar žmonai, tai ji yra vyriška moteris, kuri atima tėvams autoritetą, vyrams – pirmumą ar praranda kuklumą, priderantį jos lyčiai.[99]

Tono ir požiūrio į moteris pasikeitimas, pradedant Jameso nuosprendžiu dėl aristokračių nešiojamų durklų ir vyriškos aprangos, baigiant trečiuoju pamfletu apie vyriškas moteris, pranašavo socialinį perversmą, kuris greitai palietė karalių, bažnyčią ir aristokratiją, bet ne moteris. Kai Puritonų revoliucija nuvertė karališkąją hierarchiją, atsidavusi namams buržua moteris tapo negincijama Anglijos visuomenės norma. Jau vieša Elizabeth pozicija atspindėjo buržuazinės lyčių sampratos padarinius, virago tipo moterį, kaip kad ir Jameso laikų polemikoje apie lytis. Netgi *Hic Mulier*, iš esmės gana aristokratiškas, pasiūlė nepriklausomas moteris pažaboti ekonomiškai. Jeigu tėvai, vyrai ir visi tie, kurie išlaikydavo „hermafrodites", tučtuojau liautųsi buvę liberalūs arba pareikalautų tikslios ataskaitos, ką jos duoda už tai, kad yra išlaikomos, tuomet jie būtų garantuoti, jog moterų „kraštutinumai" iškart baigtųsi[100]. Priemonės, kurių ėmėsi Jamesas moterims kontroliuoti, greit paseno, kaip ir jo požiūris į dievišką karalių teisę. Jis tiesiogiai pasinaudojo karaliaus valdžia kovodamas prieš Anglijos damų rengimąsi. 1615 m. vykdant mirties bausmę poniai Anne Turner, apkaltinus ją nunuodijimu, Jamesas pareikalavo, kad ji (ir jos budelis) nevilkėtų jį įžeidusiais rūbais, t.y. būtų be krakmolytų gelsvų apykaklių, kurias toji ponia buvo išpopuliarinusi tarp damų. 1620 m. jis jau turėjo savo rankose bažnyčią, teatrą, pamfletų, baladžių kūrėjų ir dainininkų, kad šie šmeižtų kaip „vyriškas" tas moteris, kurios jodinėjo laisvais rūbais ir nešiojo ginklus. Žinomas kaip moterų nepriklausomybės ir valdžios priešininkas, Jamesas siekė įsprausti jas į „kuklios moters" įvaizdžio rėmus[101].

Nepaisant socialinės tikrovės, kuri XVII–XVIII a. nušalino

visas moteris, išskyrus karalienes, nuo valdžios, moterų feministinio judėjimo *querelle* gynėjai tebeminėjo moteris karžyges ir tuos laikus, kada valdė moterys. Kita lyčių konflikto tema – moterų išsimokslinimas – tapo gyvybiškai svarbi, bet esamų ir būsimų karalienių valdžios pavyzdžiai toliau įkvėpė feministes. Taip pat buvo materialiai remiamos feminisčių pastangos pralaužti tariamą moterų neišmanėliškumo ir negabumo barjerą, kaip darė ir kitos aukštuomenės moterys. Christine de Pisan apie moterų išsimokslinimą parašė knygą, kurią paskyrė Margaritai Burgundietei, kai ši ruošėsi tekėti už Prancūzijos karaliaus vyriausio sūnaus. Bathsua Makin parašė knygą Mary, vyriausiajai Yorko hercogo dukrai. Astell pasiūlė būsimai karalienei Anne, Danijos princesei, įkurti moterų koledžą[102], ir ši jau buvo ketinanti jį šelpti, bet Salisbury'o vyskupas ją atkalbėjo. Marie de Gournay paskyrė savo veikalą *Egalité des Hommes et des Femmes* Onai Austrijietei, tuometinei Prancūzijos karalienei, kuri, sekdama savo pirmtakės Marie de Medici pavyzdžiu, skyrė jai pensiją iki gyvos galvos. Ledi Chudleigh, knygos *Moterų apsigynimas* autorė, dedikavo savo eilėraščius karalienei Anne, o savo esė – jos šviesybei Sophiai[103].

Mary Astell yra ryškiausias pavyzdys, atspindintis, kaip moterų valdžia įkvėpdavo feministinius *querelle* šalininkus. Astell neparašė nieko, ginančio šį judėjimą, bet prie gerai žinomo savo pasiūlymo dėl moterų koledžo ji parašė stulbinančią vedybų kritiką[104]. Laikydamasi anglikonų bažnyčios ir luominės visuomenės principų, pirmajame knygos leidime ji apibūdino vyrus pagal ankstyvosios modernios visuomenės hierarchijos nuostatas. Vyrai buvo savo žmonų „valdovai ir šeimininkai", o jos tik „vargšės vasalės"[105]. Astell labai viliojo liberalios Johno Locke'o pažiūros į teisę priešintis tironijai, bet tiktai tam, kad galėtų išsiaiškinti, kaip vyrai galėtų valdyti. Luomas, apimantis aukštesnį, vyrų,

luomą, ir aukštesniųjų teisė valdyti žemesniuosius rodėsi Dievo duota: „Dievas pasaulyje sukūrė daug įvairių luomų ir dėl daugybės priežasčių vienus paaukštino, kitus – pažemino". Bet Astell šio argumento nepakako, nes pagal šitą posakį reikėjo suprasti, kad tie aukštesnieji, „pradedant karaliumi ir baigiant šeima", valdė kaip Dievo vietininkai. Ji nebuvo ištekėjusi ir negalėjo siūlyti tai padaryti moterims. Bet tada, 1702 m., į Anglijos sostą įžengė karalienė Anne. Ir vėl teisėtai valdė moteris, ir tai davė akstiną Astell kurti žavingą feministinę švietėjiškos minties revoliucijos versiją.

Ši aukštosios bažnyčios moteris, kuri savo kūrinyje protestavo prieš Locke'o deistines pažiūras, dabar pasinaudojo vienu svarbiausių argumentų, išlaisvinusių mokslinę mintį iš Šventojo Rašto ir bažnyčios varžtų. 1703 m. parašytos knygos *Apmąstymai apie vedybas* priede ji iškėlė principą, kuriuo naudojosi Galileo, gindamas žemės judėjimą aplink saulę. Įrodinėdama, kad biblinė kalba prisitaiko prie papročių, stengdamasi geriau perteikti savo unikalią teologinę idėją, ji atmetė Biblijos užuominą apie moters priklausomybę tik kaip kitą būdą prisitaikyti prie egzistuojančios tvarkos. Ji atskleidė, kad lyčių santykio problema yra universali. Ji priklauso žmogaus prigimčiai apskritai, o ne tik Apreiškimo priėmėjams. Todėl protas turėjo išspręsti moterų lygybės klausimą – ir, Anne valdant Angliją, protas ir jausmas kovojo su vyro pranašumu. Vyras ne tik kad nebuvo pranašesnis už moterį, dabar viena moteris buvo pranašesnė už visus karalystės vyrus. Jei kiekviena moteris pagal tam tikrą gamtos dėsnį yra pavaldi bet kuriam vyrui, nurodė Astell, tai karalienė turėtų paklusti savo liokajui. Ir jei vyrai turi dabar atsitraukti iš šių pozicijų, teigdami, kad žemesnė moterų padėtis reiškia tik tai, jog kai kurios moterys yra žemesnėje padėtyje negu kai kurie vyrai, tai beveik tolygu priešingam tvirtinimui, kad kai kurie vyrai yra

neabejojamai žemesni palyginti su kai kuriomis moterimis[106]. Tai tiek apie tariamą prigimtinį moters nepilnavertiškumą. Dar kartą senas moters valdžios principas nugalėjo doktriną apie moters universalų pavaldumą vyrui.

Moterų aristokračių galia buvo per silpnas pagrindas, kuriuo galima remtis kovojant už moterų emancipaciją, kaip kad darė Astell[107]. XVIII a. pradžioje, kaip pažymėjo pačios feministės, jų valdžia buvo labai ribota, o amžiaus pabaigoje buržuazinė santvarka turėjo sunaikinti patį luomą. Tačiau pereinant iš feodalinės visuomenės į buržuazinę, dauguma *querelle* feminisčių ir toliau kreipėsi į savo pirmtakes ir tęsė tradicinį flirtą su jomis. Iš dalies jų politinis konservatizmas buvo paaiškinamas jų luominiu ribotumu. Atskirtos nuo daugumos kitų moterų luomine privilegija, jos mažai ką težinojo apie kitų moterų gyvenimą ir nepasitikėjo jų jėga. Nepaisant jų griežtų pasisakymų prieš mizoginiją, jos, pavyzdžiui, neatkreipė dėmesio į nežmoniškiausią jos išraišką ankstyvųjų moderniųjų amžių Europoje, kai apie 100 000 moterų buvo pakartos ar sudegintos gyvos laužuose, apkaltinus jas raganavimu. Tikėdamosi socialinių pakitimų, ankstyvosios feministės teoretikės, kaip ir ankstyvieji šiuolaikiniai socialistai utopistai, į kuriuos jos šiuo atžvilgiu panašios, rėmėsi švietimu ir tradiciniais valdžios šaltiniais. Kadangi tai buvo moterys, kurioms lyčių politika buvo pagrindinis dalykas, jos su nostalgija žvelgė į tuos laikus, kai moterys turėjo galimybę naudotis tomis tradicinėmis galiomis.

Mūsų laikais net jų lyčių politika jau atrodo konservatyvi. Tai, ką turėjo pasakyti *querelle* feministės moterims ir visuomenei, daugiausia buvo savotiška reakcija į tai, ką sakydavo mizoginistai. Norint pasipriešinti pastariesiems, reikėjo eiti kaip tik šiuo keliu. Vienintelė alternatyva buvo priimti ir internalizuoti tuos stereotipus, kurie visų socialinių

sluoksnių moterims demonstravo jų pažeminimą bei priklausomybę nuo vyrų. Pasipriešinti mizoginijai – vadinasi, pradėti ilgą feministinę kovą. Didžiausias ankstyvųjų feminisčių teoretikių laimėjimas ir yra tas, kad jos davė pradžią tam judėjimui. Jos kovėsi tik plunksnomis, bet šioje kovoje jos viešai demaskavo švietimo sistemą, kuri pirmenybę teikė vyrams ir kuri rodė panieką moterims. Moterys laimėjo, bent jau kiek tai liečia moters sąmonę, sukurdamos tikslesnį ir išsamesnį moters paveikslą, priešingą tam, kuris įsigalėjo naujųjų amžių pradžioje.

Šie laimėjimai nebuvo užmiršti. Bėgant laikui, kai aristokračių galimybės buvo dar labiau apribotos, o neturtingų moterų įtraukimą į visuomeninį gyvenimą varžė įstatymas, ekonominė padėtis bei valstybės valdžia, *querelle* feministės metė iššūkį ir paneigė visus gyvuojančius moters įvaizdžius, kurie menkino jos orumą bei autoritetą. Jos atmetė kaip vyrišką ideologiją moters menkavertiškumo idėją, kuri atspindėjo ir stiprino sistemišką galios ir valdžios perėjimą vyrams. Šitaip jos sukūrė intelektualią tradiciją, kurioje tiek moterų feodalinės valdžios atminimas, tiek ginkluotų ir kariaujančių moterų paveikslai išlaikė supratimą apie įgimtas moters galimybes.

Iki šiol niekas dar nežino šios tradicijos tikrojo masto ir jos efektyvumo[108]. Žinoma, rašytojos feministės dvasios stiprybės ir argumentų sėmėsi iš savo pirmtakių. Jų tradicija peržengia *querelle*. Ankstyvojo feminizmo dėmesys vyrų ideologijai ir lyčiai taip ir liko pagrindinis dalykas vėliau atsiradusiose feministinėse teorijose. Nepaisant tolesnio sąmoningumo formavimosi, jų istoriniai metraščiai apie moteris karžyges bei valdoves pasirodydavo vėl ir vėl: pradedant Harriet Taylor Mill – pirmosios moterų judėjimo bangos pradžioje, baigiant Mary Beard – judėjimo pabaigoje, ir dar dabar jie turi galios kaip pusiau mitas, pavyzdžiui,

Helenos Diner knygoje *Motinos ir amazonės* ir Elizabeth Gould Davis – *Pirmoji lytis*[109]. Beje, mes tik galime spėlioti, kokią reakciją sukėlė ankstyvųjų feminisčių sukurtas įvaizdis, prieštaraujantis esančiai kultūrai. Tačiau mes žinome, kad moterys, įsitraukusios į revoliuciją, kuri sužlugdė feodalizmą, vėl buvo tos moterys, kurios apsiginklavo ir siekė valdžios. Jos sudarė karinius junginius, vadinamus Amazonių legionais, ir reikalavo politinių teisių moterims, nors šį kartą ne kaip damos, bet kaip pilietės[110].

Tai toks tada buvo ankstyvosios feminizmo teorijos indėlis. *Querelle* moterys pradėjo ir tęsė keturis amžius trukusią intelektualinės opozicijos prieš mizoginiją tradiciją. Feministės parodė, kaip išsimokslinimas buvo naudojamas moters vaidmeniui sumenkinti, ir sukūrė priešingą istorinį moters galimybių vaizdinį. Su tokia pat energija jos apgynė ir moters proto galimybes. Mokslas ir ginklai buvo jų dviguba „gynyba" nuo kultūros panaudojimo mizoginistiniais tikslais.

Versta iš: Jean Kelly. „Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*". In *Women, History and Theory*. – Chicago: Chicago University Press, 1984.

CHRISTINE DE PISAN

Seniai garsi kaip pirmoji prancūzų rašytoja Christine de Pisan pastaraisiais metais taip pat pelnė mąstytojos, kuri viena iš pirmųjų originaliai kėlė moters tapatumo ir lyčių santykių klausimus, vardą.

Christine de Pisan gimė 1365 m. Jos tėvas – Renesanso žmogus, italų astronomas, palikęs gimtąją Veneciją ir tapęs Prancūzijos karaliaus Karolio V patarėju. Iš tėvo ji gavo išsilavinimą, ypač gerą to meto moteriai: ji mokėjo lotyniškai, išmanė italų ir prancūzų Renesanso literatūrą. Mirus tėvui, o vėliau – vyrui, dvidešimt penkerių metų Christine ryžosi pragyventi pati, išlaikyti savo motiną ir vaikus rašydama poezijos bei prozos kūrinius. Be kita ko, ji buvo oficiali Karolio V biografė. Prancūzų literatūros istorijoje Christine žinoma kaip viena iš pirmųjų profesionalių rašytojų. Ji rašė prancūziškai, todėl laikoma ir viena iš prancūzų literatūrinės kalbos pradininkių.

Damų miestas parašytas 1405 m. Tuo metu vyko vieši debatai dėl *Rožės romano* (*Le roman de la rose*), kurį du autoriai – Guillaume di Lorris ir Jeanas de Meungas – parašė 1240 ir 1277 m. Šis prancūziškas veikalas apie meilę ir lyčių santykius buvo labai populiarus. Christine drauge su Paryžiaus universiteto rektoriumi Jeanu Gersonu ėmė viešai protestuoti prieš šį kūrinį, nes laikė jį nepagrįstu išpuoliu prieš moteris ir vulgaria lyčių santykių traktuote. Jai oponavo

garsūs to meto humanistai, gynę *Rožės romaną* kaip modernios saviraiškos ir atvirumo tekstą. Tad Christine požiūris jai pelnė antihumanistės vardą iki šių dienų. Tačiau atidi jos argumentų, kad neapykanta, nukreipta prieš moteris vien todėl, jog jos – moterys, prieštarauja humanistiniams proto ir teisingumo idealams, analizė aiškiai įrodo, kad ji tvirtai gynė humanizmą. Savo argumentus ji grindė krikščionišku tikėjimu ir etika, todėl teisingiausia ją būtų laikyti krikščioniškojo humanizmo atstove.

Romaną *Damų miestas* sudaro trys dalys. Pirmojoje trys alegorinės moterų figūros Protas, Teisingumas ir Tiesumas pasirodo Christine, dirbančiai savo kabinete. Jos pareiškia, kad Christine klysta, nusileisdama mizoginistinėms nuomonėms apie ydingą moters prigimtį ir įgimtą žemesnę padėtį. Jos praneša Christine, kad ji pasirinkta Damų miesto statytoja. Antrojoje knygos dalyje nurodoma, kaip statyti miestą, pristatomos kilmingos, išmintingos ir teisingos moterys, garsios istorinės ir mitologinės asmenybės, kurios gyvensiančios šiame mieste. Trečiojoje dalyje išryškėja krikščioniškoji humanistinio teisingumo vizija: miestą valdo Mergelė Marija, pavaizduota kaip morališkai stiprios moters pavyzdys, teisingo valdymo simbolis[1]. Knyga baigiama Christine patarimais damoms ir visoms moterims: jos turinčios stengtis būti doros ir nuolankios žmonos, nes tai geriausias būdas išvengti ydų ir amoralumo.

Dėl tokio požiūrio į vedybas feministai mokslininkai ilgai nekreipė dėmesio į Christine, laikydami ją tradicinės ir moterį nuvertinančios moteriškumo sampratos skelbėja. Tačiau pastaraisiais metais Christine raštai buvo iš naujo interpretuojami ir įsivyravo nuostata, jog jos patarimai moterims nagrinėtini atsižvelgiant į tą kultūrą ir visuomenę, kurioje ji gyveno. Atidžiai skaitydami *Damų miestą*, pamatytume, jog rašytoja vedybų nelaiko priešingomis moters

nepriklausomybei ir kūrybingumui, – tai liudija galimybė mieste įsikurti poetėms, karalienėms ir moterims–karžygėms. Ji santuoką siūlo kaip alternatyvą kurtuazinės meilės apgaulei ir iliuzijoms, mat ši, rašytojos nuomone, išsigimsta ir nuvertina moterį, paversdama ją seksualiniu meilės žaidimo objektu. Svarbu pažymėti, kad Christine siūlomas vedybinių santykių modelis nebuvo įprastas jos laikais. Dauguma jos pasisakymų šia tema vedybas atskleidžia kaip dviejų lygių žmonių sąjungą, kaip „natūralesnę" santykių formą, vyro ir moters meilę, o ne vyro dominavimą. Toks santuokinės meilės idealas gražiai skleidžiasi ilgame Christine eilėraštyje „Le livre de la mutacion de Fortune", kuriame labai šviesiai atsispindi jos pačios santykiai su vyru. Prudence Allen terminais tariant, galima sakyti, kad Christine pateikė lyčių santykių modelį, kuris yra lyčių vienybės ir lyčių papildomumo derinys[2].

Skaitytojams pateikiama *Damų miesto* pradžia todėl, kad čia autorė plėtoja dvi idėjas, kurios yra svarbiausios moters sampratos ir jos savimonės istorijai. Pirma, tai priešinimasis mizoginijai, jį skatina ponia Protas, atskleidžianti neapykantos moterims nepagrįstumą ir iracionalumą. Antra knygoje numatoma tema svarbi dabarties feminizmui nuo Virginios Woolf iki šių dienų: pasaulis nesuteikia moteriai daug laisvės veikti ar reikštis, todėl, jei ji pasiryžo puoselėti alternatyvią savo tapatumo ir savo situacijos pasaulyje sampratą, turi susikurti savo kultūrinę erdvę. Damų miestas kaip tik ir yra tokios erdvės alegorija. Pagaliau Christine nagrinėja šiuos klausimus remdamasi savo patirtimi, tyrinėja savo – moters – tapatumą. Kaip tik todėl ji ir yra verta, kaip pabrėžia Joan Kelly, pirmosios modernios moters vardo.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

KNYGA APIE DAMŲ MIESTĄ

CHRISTINE DE PISAN

I. Čia prasideda Knyga apie Damų miestą, kurios pirmajame skyriuje kalbama apie tai, kodėl ji buvo parašyta ir kas tam davė akstiną

Kaip paprastai, paklusdama disciplinai, kuri tvarko mano gyvenimą, t.y. nuolatines laisvųjų menų studijas, vieną dieną sėdėjau savo bibliotekoj apsupta paties įvairiausio turinio knygų. Kiek pavargusi nuo ilgo darbo – uoliai studijavau mokslinius veikalus, pakėliau akis nuo knygos, nutarusi valandėlei atsiplėšti nuo sunkių tekstų ir poilsiui paskaityti ką nors iš poetų. Taigi tokia buvo mano nuotaika, kai į rankas pateko viena knygelė – ji priklausė ne man, ją paliko – kaip čia tiksliau pasakius – saugoti kažkas iš pažįstamų. Aš ją atsiverčiau ir pamačiau, kad ji vadinasi *Mathéole skundai (Les Lamentations de Mathéole)*. Ėmiau šypsotis: pati jos nebuvau skaičiusi, bet girdėjau, kad joje niekinamos moterys!.. Pamaniau, kad išsiblaškysiu ją vartydama. Bet skaityti net nepradėjau, nes motulė pakvietė prie stalo – metas vakarieniauti. Tad skaitymą atidėjau rytdienai.

Kitą rytą, atėjusi kaip visuomet į biblioteką, nieko nelaukdama ėmiausi daryti, ką buvau nutarusi, – permesti akimis Mathéole's knygą. Pradėjau skaityti ir šiek tiek pasistūmėjau į priekį. Bet knygos turinys man pasirodė nemalonus – aš nemėgstu apkalbų, ten nebuvo nieko pamokomo, ji neteikė

medžiagos moraliniam ar doroviniam tobulėjimui, o kur dar nešvanki kalba ir temos! Aš ją kiek pavarčiau, perskaičiau pabaigą ir padėjau į šalį – reikia grįžti prie kitų, rimtesnių ir naudingesnių studijų. Bet dėl šios niekingos knygiūkštės aš pasinėriau į apmąstymus, kurie sukrėtė mane iki sielos gelmių. Kokios priežastys, kokie motyvai, mąsčiau aš, mygia šitiek vyrų, ir mokslininkų, ir rašytojų, nepalankiai atsiliepti apie moteris ir koneveikti jų elgesį – ar tai žodžiais, ar traktatais ir raštais. Ne vienas ir ne du, ir net ne tas Mathéole, kurio vieta tikrai ne tarp mokslininkų, nes jo knygą galima tik išjuokti, – šito neišvengia nė vienas tekstas. Filosofai, poetai ir moralistai – sąrašą gali tęsti be galo, – atrodo, visi kalba vienu balsu, įrodinėdami, kad moteris yra bloga iš prigimties ir visuomet linkusi į ydą.

Vienaip ir kitaip grįždama mintyse prie šių dalykų, aš, moteris, ėmiau mąstyti apie savo elgesį; galvojau ir apie daugelį kitų, su kuriomis buvau susitikusi, – apie princeses ir aukštuomenės damas, vidutinės ir žemos padėties moteris, kurios man patikėjo savo slaptas ir intymias mintis; visa savo siela ir protu norėjau išsiaiškinti, ar tikrai šitiek įžymių vyrų klysta. Veltui svarsčiau dalykus iš visų pusių, sijojau, lukštenau – tokio požiūrio į moters prigimtį ir elgesį negalėjau nei suprasti, nei pateisinti. Tada puoliau ieškoti moterų kaltės: negali būti, mintijau, kad šitiek įžymių vyrų, šitiek didelių mokslininkų, pačių plačiausių pažiūrų ir pačių įžvalgiausių, – mat aš maniau, kad jie yra tokie, – galėtų taip kategoriškai kalbėti kone kiekviename veikale. Aš jau nebeprisiminiau nė vieno filosofinio kūrinio, kad ir koks būtų jo autorius, kurį skaitydama nebūčiau užkliuvusi už skirsnio ar pastraipos, kur peikiamos moterys. Tada padariau išvadą, kad jie, ko gero, teisūs, net jei mano naivus ir nemokšiškas protas neįstengia pripažinti tokių baisių ydų, kurių, matyt, turėjau aš, kaip ir kitos moterys. Taigi

aš patikėjau svetimo žmogaus sprendimu, nors visa savo moteriška esybe jaučiau ir supratau, kad tai nėra tiesa.

Aš taip giliai ir smarkiai pasinėriau į niūrias mintis, kad iš šalies galėjo pasirodyti, jog mane ištiko katalepsija. Prasiveržė tikra versmė: atmintyje iškilo begalė autorių, aš juos visus įdėmiai peržiūrėjau ir galop nutariau, kad Dievas labai negražiai pasielgė sukūręs moterį. Stebėjausi, kad šitoks darbininkas surentė tokį bjaurų kūrinį, nes moteris, anot vyrų, yra vaza, pripildyta visokeriopo blogio ir visokiausių galimų ydų. Nuo tokių minčių mane apėmė pasibjaurėjimas ir sielvartas, aš ėmiau niekinti save ir visą moterų giminę, tarsi Gamta būtų pagimdžiusi pabaisas. Aš dejavau: „O Viešpatie! Kaip šitaip atsitiko! Kaip galiu patikėti nepuolusi į suklydimą, kad tavo begalinė išmintis ir tobulas gerumas galėjo sukurti tokį netobulą daiktą? Juk tu sąmoningai sukūrei moterį ir suteikei jai polinkių, kurių, manei, derėtų jai turėti? Argi tu galėtum kada nors apsirikti? Ir štai dabar ji šitaip rimtai kaltinama, netgi nuteisiama, šitaip peikiama ir smerkiama! Negaliu suprasti tokios klaidos! O jeigu tiesa, Viešpatie Dieve, kad moteryje šitiek bjaurasties, kaip tvirtinama, ir kadangi tu pats sakai, jog reikia tikėti kelių liudytojų parodymais, – vadinasi, tai tiesa, – o Dieve! Kodėl nepadarei manęs vyru, kad mano polinkiai tau tarnautų, kad neklysčiau ir būčiau tokia tobula kaip vyrai sakosi esą! Bet kadangi tu šito nepanorai ir tavo gerumas aplenkė mane, atleisk, Viešpatie Dieve, kad esu tokia menka tavo tarnaitė, bet malonėk priimti mane tokią, kokia esu, nes iš tarno, kuris mažiau gauna iš savo pono, mažiau ir reikalaujama". Šitaip skundžiausi Dievui, kalbėjau tokius žodžius ir dar kitokius, buvau labai susisielojusi, nes, praradusi protą, graužiausi, kam Dievas man lėmė gimti moterim.

II. Kaip Christine pasirodė trys damos ir ką kalbėjo pirmoji, ją guosdama

Tokių liūdnų minčių prislėgta, iš gėdos nuleidau galvą, akys pritvinko ašarų. Taip ir sėdėjau atsirėmusi alkūne į krėslo atlošą ir ranka parėmusi galvą; tik staiga man ant kelių krito šviesos srautas, tarsi į kambarį būtų įsiskverbusi saulė. Bet mano biblioteka tamsi, ir tokiu metu saulė čia negali patekti; aš krūptelėjau tarsi pažadinta iš gilaus miego. Pakėliau galvą, kad pamatyčiau, iš kur eina šviesa: priešais mane stovėjo trys karūnuotos, labai kilmingos damos. Spindesys, trykštantis iš jų veidų, užliejo mane ir apšvietė visą kambarį. Negaliu nė apsakyti, kaip nustebau, nes durys buvo uždarytos, o trys damos vis dėlto atsirado kambary. Ar tik nebus įsivėlęs šėtonas, pamaniau, ir persižegnojau – toks didelis buvo mano išgąstis.

Tada pirmoji dama nusišypsojo ir kreipėsi į mane tokiais žodžiais: „Vaikeli, nieko nebijok, mes atėjom čia ne bloga tau linkėdamos, norėdamos ne pakenkti tau, o paguosti. Tu taip sutrikai, kad mums tavęs pagailo, ir mes norim padėti tau įveikti tavo nemokšiškumą; per jį tu taip apakai, kad atsisakei visko, ką tikrai žinai, ir persiėmei svetima nuomone, kuria netiki, ir visos tavo žinios apie ją yra paremtos vien prietarais. Tu panaši į tą kvailelį, kurio istoriją pati žinai: užmigusį malūne, jį perrengė moteriškais rūbais, o kai tas atsibudo, užuot pasikliovęs savo patyrimu, patikėjo melagiais, kurie šaipėsi iš jo, tvirtindami, kad jis pavirto moterim. Vaikeli, kur tavo protas? Ar pamiršai, kad auksą taurina tiglyje; nuo to jis nepasidaro blogesnis, ir jo savybės nepakinta; priešingai, kuo ilgiau jį grynina, tuo jis darosi tauresnis. Argi nežinai, kad daugiausia ginčų kyla dėl pačių kilniausių dalykų? Prisimink Idėjas, t.y. dangiškus dalykus, kurie yra aukščiau visa ko; argi nematai, kad net patys didžiausieji filosofai, tie, kuriais rėmeisi sukilusi prieš

savo lytį, nesugeba atskirti grūdų nuo pelų, o nuolat puldinėja vieni kitus ir jų ginčams nematyti galo? Tu skaitei Aristotelio *Metafiziką* ir žinai, kad jis vienodai kritikuoja ir neigia ir Platoną, ir kitus filosofus, cituodamas jų tekstus. Ir dar prisimink, kad Šventasis Augustinas ir kiti Bažnyčios daktarai panašiai pasielgė su kai kuriais Aristotelio fragmentais, o juk jis yra laikomas filosofų karalium ir jo dėka mes turim pačias geriausias gamtos ir moralės filosofijos doktrinas.

Regis, tu manai, kad viskuo, ką sako filosofai, reikia tikėti, ir kad jie negali klysti. Tu kalbi ir apie poetus – argi nežinai, kad jie dažniausiai vartoja žodžius perkeltine prasme, kuri dažnai būna visiškai priešinga tiesioginei? Apibūdindami jų kalbą, tikrai galime pritaikyti retorinę figūrą, vadinamą antifraze, kai sakome, pavyzdžiui, – tu pati tai gerai žinai, – kad tas ir tas yra blogas, norėdami pasakyti, kad jis yra geras, ir atvirkščiai. Todėl aš tau patariu išversti jų raštus į tau priimtiną kalbą, kad ir kokių tikslų anie būtų siekę. Ir labai galimas dalykas, kad tas Mathéole savo rašiniu ir norėjo pasakyti visai ką kita, nes jo knygoje yra begalė dalykų, kurie, suprasti pažodžiui, būtų ne kas kita kaip gryna erezija. O dėl pamfleto apie vedybinį gyvenimą, kuris yra sveikas, doras ir Dievo prisakytas, tai patirtis aiškiai rodo, kad tiesa yra visiškai priešinga tam, ką jie skelbia prikergdami moterims visokiausių blogybių. Ir šitaip rašoma ne tik to Mathéole *Skunduose*, bet ir daugybėje kitų veikalų, kad ir *Rožės romane (Roman de la Rose)*, kuriuo labai pasitikima dėl didžiulio jo autoriaus autoriteto. Ar kas kada nors regėjo vyrą, kuris pakęstų, jog žmona jį taip valdytų, kad galėtų liet ant jo patyčias ir užgaules, o pasak tų autorių, šitoks yra visų moterų būdas? Kad ir ką būtum perskaičiusi jų knygose, nemanau, jog ką nors tokio būtum mačiusi savo pačios akimis, nes jų begėdiški plepalai tėra įžūlus ir akivaizdus melas. Miela Christine, baigdama tau sakau: dabartinį tavo požiūrį pagimdė tavo naivumas. Tad atsitokėk,

būk tokia, kokia esi, ir nebesuk sau galvos dėl tokių niekų. Žinok, kad tokie moteris užgauliojantys pasisakymai joms žalos nedaro, bet visuomet atsigręžia prieš jų autorius".

III. Kaip toji, kuri kreipėsi į Christine, paaiškino jai, kas ji yra, kokia jos prigimtis ir koks jos vaidmuo, ir kaip pranešė Christine, kad, visų trijų padedama, ji pastatys Miestą

Štai kokią kalbą man pasakė ta kilmingoji dama. Nežinau, kokius mano jutimus ji labiausiai paveikė: klausą girdint tokius taurius žodžius ar regėjimą matant jos nepaprastą grožį, rūbus, puikią laikyseną ir taurų veidą? Kadangi šitaip pasakyti galėjau apie kiekvieną iš jų, nežinojau, į kurią ir bežiūrėti. Iš tikrųjų jos buvo tokios panašios, kad vargiai jas galėjau ir atskirti vieną nuo kitos, gal tik trečioji kiek skyrėsi – ji buvo ne mažiau didinga, bet jos veide atsispindėjo toks išdidumas, kad niekas nebūtų galėjęs žiūrėti jai tiesiai į akis; iš jos sklido tokia narsa, kad piktadariai turėtų jos bijoti. Iš pagarbos stovėjau priešais jas kaip vergė, negalėdama pratarti nė žodžio. Aš negalėjau atsipeikėti iš apstulbimo ir visai nesuvokiau, kas jos galėtų būti. Jei būčiau drįsusi, mielai būčiau paklaususi, kokie jų vardai, padėtis, kokia jų atėjimo priežastis, ką reiškia tie trys skirtingi skeptrai, kuriuos kiekviena laiko dešinėje rankoje, o jie visi trys buvo labai prabangūs. Kadangi jaučiausi neverta pateikti panašių klausimų damoms – jos man atrodė tokios kilmingos, – taip ir stovėjau žiūrėdama į jas įsmeigusi akis, be žado, iš dalies išgąsdinta, iš dalies padrąsinta žodžių, kuriuos ką tik išgirdau, pažadinta iš savo karčių minčių. Bet mokslingoji dama, kuri su manim kalbėjo, skaitė mano mintis kaip atverstą knygą, nes buvo iš prigimties įžvalgi, ir man šitaip atsakė: „Vaikeli, tu, be abejo, žinai, jog be dieviškosios apvaizdos valios nieko neatsitinka, ir ji mums,

nors ir esam dangiškos prigimties, lėmė gyventi šiame niekingame pasauly tarp žmonių, kad prižiūrėtume, kaip laikomasi įstatymų ir kaip juos vykdo įvairūs luomai; mes paklusom Dievo valiai, nes visos trys esam Dievo dukros ir dieviškos kilmės. Man, pavyzdžiui, yra pavesta padėti vyrams ir moterims, kai jie pasiklysta, grąžinti juos į tinkamą kelią; kai jie suklumpa, jei jų intelektas yra pajėgus mane suprasti, aš paslapčia įsiskverbiu į jų protą; aš juos pabaru ir pakalbu su jais apie jų paklydimus, nurodau jų nuodėmes, aiškinu, kodėl jos padarytos; paskui pamokau, kaip kurti gėrį ir vengti blogio. Kadangi mano vaidmuo yra pasiekti, kad kiekvienas ir kiekviena išvystų savo sielą ir savo sąmonę ir kad jie patys pamatytų savo ydas ir trūkumus, mano simbolis yra ne skeptras, o spindintis veidrodis, kurį laikau dešinėje rankoje. Tu privalai žinoti: kai kas nors, kad ir kokia būtų jo prigimtis, pasižiūri į jį, išvysta savo sielos gelmes. O, mano veidrodis nepaprastos vertės! Ne veltui jis nusagstytas brangakmeniais, nes iš jo sužinoma visų daiktų esmė, jų savybės, santykiai ir galimybės ir tik jis veda į gėrį. Bet kadangi trokšti sužinoti ir čia esančių mano sesių įgaliojimus, kiekviena pati pasakys savo vardą ir pareigas, kad pasakojimas būtų įtikimesnis.

Šiaip ar taip, nedelsdama atskleisiu tau mūsų atvykimo motyvus. Patikėk, mes atsiradom čia ne veltui, nes mes nieko nedarom be priežasties: mes nesilankom bet kur ir nepasirodom bet kam. Bet tu, miela Christine, su tokia didele meile ieškojai tiesos atsidavusi tokioms ilgoms ir kruopščioms studijoms, dėl kurių nutolai nuo žmonių ir tapai visiškai vieniša, kad pelnei mūsų draugiškumą ir pasirodei esanti verta būti mūsų aplankyta; mes padėsim tau įveikti sielvartą ir sutrikimą ir pamokysim blaiviai žiūrėti į tuos dalykus, kurie drumsčia ir trikdo tavo sielą ir temdo mintis.

Turim tau pasakyti dar vieną mūsų atvykimo priežastį,

ypatingesnę ir svarbesnę: tu turi žinoti, kad reikia išvyti iš pasaulio šitą suklydimą, į kurį ir tu pakliuvai, todėl damos ir kitos garbios moterys turi turėti tvirtovę, kurioje galėtų pasislėpti ir gintis nuo tokios daugybės užpuolikų. Moterys taip ilgai buvo paliktos be apsaugos, kaip laukas be gyvatvorės, ir nė vienas didvyris neatėjo joms į pagalbą; o iš teisybės, kiekvienas garbingas vyras turėtų jas ginti, tačiau per neapsižiūrėjimą ar abejingumą buvo leista, kad jas maišytų su purvais. Tad nėra ko stebėtis, jog jų pavyduoliai priešai ir storžieviai šmeižikai į jas paleido tiek strėlių, kad laimėjo kovą, – jiems niekas nesipriešino. Net stipriausia tvirtovė kaipmat kris, jei jos niekas negins, o pati neteisingiausia laimėta byla yra ta, kuri vyksta už akių, nedalyvaujant kaltinamajam. Būdamos nuoširdžios ir geros, kaip Dievo liepta, moterys kantriai ir nuolankiai kentė nežmoniškus užgauliojimus žodžiu ir raštu, kurie joms kenkė ir jas žalojo, bet jos savo auką atnašavo Dievui. Tačiau atėjo valanda atsiimti teisiųjų bylą iš Faraono rankų, ir todėl tu mus visas tris matai čia. Mes tavęs gailimės ir pranešam tau žinią apie Miestą; tu esi išrinkta, mūsų padedama ir mūsų patariama, jį pastatyti ir apjuosti gynybos siena – tai bus pati tvirčiausia citadelė. Ten gyvens tik garsios nepriekaištingos reputacijos moterys, nes pro mūsų Miesto vartus nebus įsileista nė viena, kuri stokos dorybių".

IV. Kaip ta dama papasakojo Christine apie Miestą, kurį ši turės pastatyti; kaip ji padės Christine mūryti sienas ir apjuosti jį gynybos siena; paskui pasakė, kaip jis vadinsis

„Taigi, vaikeli, tau vienintelei iš visų moterų tenka privilegija kurti ir statyti Damų miestą. O kad įvykdytum šią užduotį, tu iš mūsų trijų kaip iš tyro šaltinio semsi gėlą vandenį: mes tau teiksim statybines medžiagas, kietesnes ir

tvirtesnes už dar nesucementuotus marmuro luitus. Todėl tavo Miestas bus neregėto grožio ir amžiams išliks šiame pasauly.

Juk tu skaitei, kaip Trojos karalius įkūrė didįjį Trojos miestą padedamas Apolono, Minervos ir Neptūno (kuriuos graikai laikė dievais) ir kaip Kadmas, dievybės įsakytas, įkūrė Tebų miestą; tik va, ilgainiui šie miestai žlugo ir virto griuvėsiais. Bet aš, tikroji sibilė, apreiškiu tau, kad Miestas, kurį mūsų padedama įkursi, niekad nenugrims į nebūtį; priešingai, jis klestės per amžius, kad ir kaip jo priešai pavydėtų; jį daugybę kartų puls, bet niekad neįveiks ir nepaims.

Tu žinai iš istorijos, kad Amazonių karalystę kadaise įkūrė labai narsios moterys, kurios nebenorėjo kęsti savo vergiškos padėties. Ilgai ji gyvavo, įvairių karalienių valdoma: amazonės išsirinkdavo pačias iškiliausias damas, kurios išmintingai valdė valstybę, saugodamos jos galią. Joms viešpataujant, buvo užkariauta didžiulė Rytų dalis; jos sėjo paniką kaimyninėse žemėse, jų bijojo net Graikijos gyventojai, o tada Graikija buvo tautų žiedas. Ir vis dėlto, kad ir kokia stipri ir didelė buvo jų karalystė, ji žlugo – šitaip atsitinka visoms galingoms valstybėms, ir išliko vien jos pavadinimas.

Bet Miestas, kurį tu esi įpareigota įkurti ir kurį pastatysi, bus daug tvirtesnis; mes visos trys pasitarėm ir nutarėm, jog aš tau tieksiu netrupantį ir neaižėjantį kalkių skiedinį, kad padėtum tvirtus pagrindus, kad aplink išmūrytum aukštas storas sienas su didžiuliais aukštais bokštais, gynybines sienas su grioviais, užliejamais vandens, dirbtines ir tikras trobas, kaip dera gerai įrengtam miestui. Mūsų patariama, tu įleisi labai gilius pamatus, kad jie būtų visiškai patikimi, ir ant jų išmūrysi tokias aukštas sienas, kad joks priešas jų neįveiks. Vaikuti, aš tau paaiškinau mūsų atvykimo priežastis ir dabar, norėdama suteikti daugiau svorio savo žodžiams, pasakysiu savo vardą. Jį išgirdusi kaipmat suprasi,

kad aš, jeigu tik klausysi mano patarimų, būsiu patarėja ir vadovė, kuri padės tau užbaigti darbą be jokios klaidos. Vadinuosi dama Protas; gali džiaugtis patekusi į tokias geras rankas. Tuo tarpu tiek tenorėjau pasakyti."

V. Kaip antroji dama pasakė Christine savo vardą ir pareigas, o ir kokia bus jos pagalba statant Damų miestą

Vos tik pirmoji dama baigė savo kalbą, nespėjau nė žodžio įterpti, kai prabilo antroji: „Mano vardas – Tiesumas. Aš daugiau laiko gyvenu danguje nei ant žemės, ir Dievo šviesa žėri manyje, nes aš – jo gerumo skelbėja. Aš lankau teisiuosius ir teikiu jiems stiprybės daryti gera, atiduoti pagal išgales kiekvienam, kas jam priklauso, mokau skelbti ir ginti tiesą, palaikyti vargšų ir nekaltųjų teises, jokiu būdu nesisavinti svetimo gero, išteisinti apšmeižtuosius. Aš esu tų, kurie tarnauja Dievui, skydas ir gynyba; aš – kliūtis blogio jėgai ir galiai. Per mane Dievas atskleidžia savo paslaptis tiems, kuriuos myli; aš – jų advokatas danguje. Aš atlyginu už kančias ir geradarystes. Kaip skeptrą dešinėje rankoje laikau šią spindinčią ietį – tai tiesi liniuotė, kuri skiria gėrį nuo blogio ir teisingumą nuo neteisingumo: kas jos laikysis, niekad nesuklups. Teisieji eina prie šios taikos lazdos pasisemti stiprybės; nusikaltėliai ja mušami. Ką dar pasakyti? Su šia liniuote apibrėžiamos visa ko ribos, nes ji – dorybių dorybė. Žinok, ji tau pravers, kai matuosi Miesto, kurį privalai pastatyti, statybas: tau jos reikės mūrijant pastatus, renčiant didžiules šventyklas, statant ir puošiant rūmus ir namus, turgavietes, gatves ir aikštes, ji tau padės ir apgyvendinti Miestą. Aš atėjau tau pagelbėti – toks bus mano vaidmuo. Jeigu gynybinės sienos diametras ir apimtis atrodys tau per dideli, nereikia dėl to sielotis; su Dievo ir

mūsų pagalba tu užbaigsi jos statybą ir užpildysi Miesto erdvę gražiais pastatais ir puikiom vilom, neliks nė pėdos tuščios žemės".

VI. Kaip trečioji dama atskleidė Christine, kas ji yra, koks jos vaidmuo, kaip ji padės Christine ręsti bokštų ir rūmų gegnes ir kloti stogus ir kaip atves pas ją karalienę su pačių kilmingiausių moterų svita

Paskui trečioji dama prabilo tokiais žodžiais: „Miela Christine, aš – Teisingumas, Dievo numylėtoji dukra, mano esmė kyla tiesiogiai iš jo esmės. Danguje aš esu kaip namie, bet lygiai taip pat jaučiuosi ir ant žemės, ir pragare: danguje šlovinu šventuosius ir palaimintuosius, ant žemės seikėju gera ir bloga kiekvienam pagal jo nuopelnus, pragare baudžiu nusidėjėlius. Niekad nelinkstu nei į vieno, nei į kito pusę, nes neturiu nei draugų, nei priešų; mano valia nepalaužiama. Nejaučiu nei gailesčio, nei pykčio. Mano vienintelė pareiga yra teisti, kiekvienam skirti ir duoti pagal jo nuopelnus. Aš tvarkau valstybes, ir nė viena iš jų negali gyvuoti be manęs. Aš esu Dievuje ir Dievas – manyje, nes mes abu, taip sakant, esam vienas ir tas pats. Kas seka paskui mane – nenusidės; mano kelias teisingas. Sveikos dvasios vyrus ir moteris, kurie manim tiki, mokau pasitaisyti, pažinti save ir tobulėti, elgtis su kitu taip, kaip kad tie norėtų, kad su jais būtų elgiamasi, nešališkai skirstyti turtus, sakyti tiesą, vengti ir nekęsti melo, atsispirti pagundai. Tu matai mano dešinėje rankoje gryno aukso taurę, panašią į didelį saiko matą. Man ją davė Dievas, mano tėvas; ja aš atseikėju kiekvienam, kas jam priklauso. Ji išgraviruota Trejybės lelijomis ir tiksliai kiekvienam atmatuoja jo dalį, tad niekas negali skųstis tuo, ką jam skiriu. Žmonės čia turi kitus saiko

matus, sako, kad jie atitinka manąjį, bet jie klysta. Jie dažnai remiasi manimi darydami sprendimus, bet jų saiko matas – vieniems per didelis, o kitiems per mažas – niekad nebūna tikslus.

Ilgai galėčiau tau pasakoti apie savo pareigas; trumpai tariant, mano statusas tarp dorybių ypatingas. Jos visos remiasi manimi. Ir mes, visos trys, kurias regi, esame kaip viena, nes mes nieko negalim viena be kitos. Tai, ką pasiūlo pirmoji, antroji apsvarsto ir imasi pritaikyti praktiškai, o aš, trečioji, užbaigiu ir įvykdau. Štai kodėl mes visos nutarėm, kad aš tau padėsiu užbaigti Miestą. Aš imuosi ręsti bokštų gegnes, kloti stogus, statyti karališkus rūmus ir vilas, kurie bus iš gryno aukso ir spindės. Paskui ten apgyvendinsiu įžymias moteris ir atvesiu didžiąją karalienę; kitos damos, net pačios kilmingiausios, reikš jai pagarbą ir nuolankumą. Tad su tavo pagalba Miestas bus pastatytas; jis bus neįveikiamas kaip tvirtovė, į jį ves sunkūs vartai, kuriuos aš atgabensiu iš dangaus, o paskui tau įteiksiu jų raktus".

VII. Kaip Christine atsakė trims damoms

Aš labai dėmesingai išklausiau visų trijų damų kalbas ir visiškai atsikračiau liūdesio, kuris buvo mane prislėgęs prieš joms ateinant. Vos tik jos baigė kalbėti, aš puoliau joms po kojom, bet neatsiklaupiau ant kelių, o išsitiesiau visu ūgiu ant žemės, reikšdama pagarbą tokiam didingumui. Aš bučiavau žemę po jų kojom, garbindama jas kaip šlovingas dievaites. Paskui kreipiausi su tokiu prašymu: „O, kilmingosios damos, kurios esate dangaus spindesys ir žemės šviesa, rojaus nektaras ir palaimintųjų džiaugsmas! Kaip Jūsų Šviesybės teikėsi pakilti iš savo karališkųjų sostų ir spindinčių krėslų ir ateiti į mano tamsią ir niūrią kamarėlę,

nusižemindamos iki manęs, paprastos nemokšos! Kaip aš jums atsidėkosiu už tokią geradarystę? Mane užliejo jūsų švelnių žodžių lietus, apibėrė rasa; jie permerkė ir suvilgė mano išdžiūvusią dvasią. Dabar jaučiu, kaip joje pradeda dygti pirmieji daigai naujų augalų, ant kurių išaugs geri, malonaus skonio vaisiai. Bet kuo aš pelniau garbę, kurią man suteikėte, – statyti ir duoti pasauliui naują ir amžiną Miestą?

Aš nesu šventasis apaštalas Tomas, kuris dieviškosios malonės dėka danguje pastatė prabangius rūmus Indijos karaliui; būdama menkos dvasios, aš neišmokau nei meno, nei geometrijos, visiškai neišmanau mūrijimo teorijos ir praktikos. Net jei ir bus lemta jų išmokti, ar rasis šiame silpname moters kūne jėgų imtis tokio didelio darbo? Tačiau, labai gerbiamos damos, vis dar negalėdama atsipeikėti iš nustebimo dėl tokio ypatingo jūsų apsireiškimo, žinau, kad Dievui nėra nieko neįmanomo, ir aš privalau tvirtai tikėti, kad visa, ko aš imsiuos jūsų padedama ir patariama, bus padaryta. Todėl aš iš visos širdies šlovinu Dievą ir jus, damas, kurios man suteikėte tiek garbės patikėdamos tokią kilnią pareigą, kurią su didžiausiu džiaugsmu imuosi vykdyti. Jūsų tarnaitė pasirengusi eiti paskui jus. Įsakykite, aš paklusiu. Ir kad tik pateisinčiau jūsų nuomonę apie mane".

VIII. Kaip Christine, Proto vadovaujama ir padedama, pradėjo kasti žemę pamatams

Šioje vietoje dama Protas vėl prabilo šitokiais žodžiais: „Kelkis, vaikeli! Nieko nelaukdamos vykime į Literatūros lauką; toj turtingoj ir derlingoj šaly bus įkurtas Damų miestas, ten, kur auga tiek skanių vaisių ir čiurlena upeliai, ten, kur žemėse gausu pačių įvairiausių gėrybių. Imk savo proto

kastuvą ir kask. Visur, kur tik pamatysi mano liniuotės žymes, kask gilų griovį. O aš tau padėsiu ir nešiosiu žemę pintinėmis ant savo pačios pečių".

Taigi, paklusdama įsakymams, aš vikriai atsikėliau, nes jų galia padarė mane daug stipresnę ir greitesnę nei buvau. Aš nuėjau paskui ją į tą lauką su savo Klausimų kastuvu. O mano pirmas darbas buvo toks: „Ponia, aš nepamiršau, ką jūs man ką tik kalbėjot apie tuos visus vyrus, kurie taip rūsčiai peikia moterų elgesį ir smerkia jas visas be išimties; kuo ilgiau auksas išlieka tiglyje, tuo jis tampa tauresnis; tuo norėta pasakyti, kad juo labiau jos nepelnytai peikiamos, tuo labiau pagrįsta jų šlovė. Sakykite, kodėl šitiek autorių jas šmeižia savo veikaluose? Kokie jų motyvai? Jūs jau minėjote, kad jie nėra teisūs. Ar prigimtis jiems taip liepia, ar jie tai daro iš neapykantos? Kaip galėjo šitaip atsitikti?"

Ji man šitaip atsakė: „Vaikeli, norėdama tave padrąsinti, kad kastum kuo giliau, pati imuosi pripildyti pirmąją pintinę. Žinok, kad tai ne prigimties kaltė, priešingai, nėra žemėje tvirtesnio ryšio negu meilė, kurią ji sukūrė, Dievo valia, tarp vyro ir moters. Priežastys, kurios pastūmėjo – ir dabar stumia – vyrus, ypač tuos autorius, kuriuos tu skaitei, koneveikti moteris, yra įvairios. Vienų ketinimai buvo geri: jie tai darė norėdami grąžinti į teisingą kelią vyrus, kurie galėjo įsimylėti gašlias ar pasileidusias moteris, arba perspėdami, kad jie neišklystų iš teisingo kelio jas lankydami. Kad vyras saugotųsi pasileidėlės ir ištvirkėlės, jie iškoneveikė visas moteris, norėdami sukelti jomis kuo didesnį pasibjaurėjimą".

– Ponia, – tada pasakiau, – atleiskite, kad pertraukiu. Vadinasi, jie gerai daro, nes jų ketinimai geri, o sakoma, kad iš ketinimų sprendžiama apie žmogų?

– Klysti, vaikeli, – atsakė ji, – nes visiškas nemokšiškumas niekuo nepateisinamas. Jei kas vedamas gerų norų ir per

kvailumą tave nužudytų, argi tai būtų geras darbas? Šitaip elgdamiesi, jie visi blogai pasinaudojo savo teise. Nėra teisinga, kai darai žalą vienai pusei, teisindamasi, jog tuo padedi kitai, kaip kad jie daro smerkdami, kad ir kokie būtų faktai, visų moterų elgesį. Šitai galiu tau įrodyti tokiu pavyzdžiu. Tarkim, jie tai darė norėdami atvesti kvailius į protą; aš galėčiau pasmerkti ugnį – gerą ir būtiną stichiją – motyvuodama tuo, kad atsiranda žmonių, kurie susidegina, arba vandenį, nes kai kas nuskęsta. Šitaip pasakytina apie visus gerus dalykus, nes juos galima panaudoti ir geram, ir blogam. Šiaip ar taip, ne moteris reikia smerkti, jei kvailiai jomis piktnaudžiauja; beje, tu pati labai gerai apie tai kalbėjai savo raštuose; tie, kurie leidosi į tokius kraštutinumus, gudravo viską pritaikydami savo tezei, kaip tas siuvėjas, kuris sukirpo ilgą suknią iš medžiagos pločio, nes ji nieko nekainuoja ir niekas tau nesipriešins, tokiu būdu palikdamas sau teisę pasisavinti svetimą turtą. Bet kaip tu pati esi gerai pasakiusi, jeigu jie būtų stengęsi atvesti vyrus į protą ir neduoti jiems pasinerti į gašlumą, peikdami tą moterį, kurios ištvirkimas yra akivaizdus, tada aš mielai sutikčiau, kad jų veikalai yra puikūs ir reikšmingi. Iš tikrųjų labiausiai šiame niekingame pasaulyje reikia vengti pasileidusių, ištvirkusių ir pagedusių moterų. Tai iškrypimas, falsifikatas, nes pati moters prigimtis reikalauja, kad ji būtų paprasta, garbinga ir dora. Bet aš galiu tau garantuoti, kad ne aš juos skatinu peikti visas tokios rūšies moteris. Tarp jų yra tikrai garbingų, ir vyrai, kurie žeidžia jas visas, skaudžiai apsirinka, kaip ir tie, kurie jas visas gina. Mesk iš šito griovio tuos purvinus juodus akmenis, jie niekad tau nepravers statant gražųjį Miestą.

Kiti vyrai peikė moteris dėl kitokių priežasčių: vieni – dėl savo pačių ydų, kiti – dėl savo kūno luošumo, dar kiti – grynai iš pavydo, o kai kurie – kad mėgsta apkalbas. Dar

kiti, norėdami pasirodyti apsiskaitę, remiasi dažniausiai tuo, ką jie rado knygose, ir tik cituoja autorius, kartodami tai, kas jau pasakyta.

Sakydama, kad jie tai daro dėl savo pačių ydų, turiu galvoje tuos vyrus, kurie iššvaistė savo jaunystę ištvirkaudami mišriose kompanijose. Jų nesuskaičiuojami nuotykiai padarė juos veidmainius. Jie paseno nugrimzdę nuodėmėj, neatgailaudami, ir dabar visą laiką gailisi prarastų malonumų ir jaunų dienų palaido gyvenimo. Bet gamta, palikusi jiems jų jausmus, neleidžia jiems patenkinti jų impotentiškų geismų.Todėl jie niršta matydami, kad epocha, kurią jie vadino gerais laikais, baigėsi ir kad jaunimas, kuris yra šiandien tas, kas jie buvo vakar, gyvena savo malonumui, – bent taip jiems atrodo. Jie nežino kito būdo, kaip išlieti tulžį, ir puola koneveikti moteris, mat jiems regis, kad tokiu būdu atbaidys kitus nuo jų. Tų senių kalba paprastai būna gašli ir vulgari; tu gi skaitei Mathéole knygą, juk tai tėra tik seno, gašlaus impotento rašliava. Jo pavyzdys liudija, kad kalbu tiesą; būk tikra, Mathéole anaiptol nėra vienintelis.

Jei visi pagyvenę vyrai būtų tokie ištvirkėliai, tai jau būtų bėda; tie ištvirkę, nepagydomai sergą kaip raupsuotieji seniai, neturi nieko bendra su tais garbingais vyrais, kuriuos su laiku padarau nepaprastai taurius ir išmintingus. Garbieji seniai atitinka savo amžių ir kalba tik dorus ir taurius žodžius, rodydami kitiems gerą pavyzdį. Kadangi jie nekenčia nuodėmės ir šmeižto, jie nepeikia ir nekoneveikia nei vyrų, nei moterų, bet nepakęsdami ydų apskritai, jie smerkia jas visas; nekaltindami ir neteisdami pavienių asmenų, jie pataria vengti blogio, dorai gyventi ir eiti tiesos keliu.

Tie, kurių pyktis kilo dėl luošumo, yra deformuoto kūno invalidai. Jų protas aštrus ir suktas, ir jie neturi kito būdo atsikeršyti už savo impotencijos bėdą, kaip šmeižti tas, kurios visiems teikia džiaugsmą. Šitaip jie mano atimsią iš kitų malonumą, kurio patirti jiems neleidžia jų pačių kūnas.

Tie, kurie peikė moteris iš pavydo, yra niekingi žmogėnai, kurie, pažinę ar sutikę daug protingesnių ir tauresnių už juos moterų, pajuto apmaudą ir pagiežą. Štai kodėl pavydas verčia juos šmeižti visas moteris, nes jie mano, kad šitaip jie pakels savo reputaciją ir orumą, kaip tas vargšelis savo traktate, pretenzingai pavadintame *Apie filosofiją*, neriasi iš kailio įrodinėdamas, jog vyrui nedera gerbti moters, kad ir kokia ji būtų. Jis tvirtina, kad tie, kurie rodo bent kiek pagarbos moterims, iškraipo net patį jo knygos pavadinimą, t.y. iš „filosofijos" jie padaro „filofoliją". Bet būk tikra, kad jis pats iš savo knygos padarė tikrą „filofoliją", pasitelkęs kazuistiką ir suktus argumentus.

O jei kalbėtume apie tuos, kurie yra pikti iš prigimties, nereikėtų stebėtis, kad jie peikia moteris, nes juos piktina visi! Tačiau žinok, kad kiekvieno vyro, kuris jaučia malonumą blogai kalbėti apie moteris, siela yra, sakyčiau, gana niekinga, nes jis eina prieš protą ir prieš prigimtį: prieš protą, nes jis yra nedėkingas ir nesupranta to gėrio, kurį jam teikia moterys. Šis gėris neišmatuojamas, jo neatlyginsi, o nuolat geisi; prieš prigimtį, nes nerasi nei gyvulėlio, nei paukštelio, kuris neieškotų savo antros pusės, t.y. patelės. Vadinasi, nėra normalu, kai žmogus, apdovanotas protu, elgiasi priešingai.

O kadangi nėra nė vieno tikrai gero kūrinio, kurio nebūtų parodijavę, kad ir koks įžymus būtų buvęs jo autorius, atsiranda begalė vargšelių, kurie manosi esą rašytojai. Jiems atrodo, kad jie negali apsirikti, jeigu kiti parašė tai, ką jie norėjo pasakyti, tad ir griebiasi šmeižto. Tą žmonių rūšį puikiai pažįstu. Vieni puola rašyti eiles, nesivargindami ir nemąstydami, bet jų poemos tėra prėskas srėbalas. Jie kurpia dirbtines balades apie princų, moterų ar kitų žmonių gyvenimą, bet jie nepajėgia atpažinti ir atskleisti savo pačių

elgesio žemų motyvų. Tačiau prastuoliui, tokiam pat žioplam kaip ir jie, šitokios poemos atrodo stebuklingos.

Versta iš: Christine de Pisan. *Le Livre de la Cité des Dames*. Éd. Éric Hicks, Thérèse Moreau. - Stock, 1986.

Vertė LAIMA RAPŠYTĖ

MARY WOLLSTONECRAFT

Mary Wollstonecraft (1759–1797) gyveno laikotarpiu, kai Vakarų istorija patyrė esmingiausių pokyčių. Tuo metu tradicinį patriarchalinį socialinės ir politinės valdžios modelį pakeitė nuostata, jog visuomenę sudaro laisvi ir lygūs individai. Nuo pat rašytinės istorijos pradžios patriarchalinė politinės valdžios teorija buvo laikoma natūralia ir todėl nekvestionuojama.

XVII a. šią teoriją nuodugniausiai išdėstė anglų filosofas seras Robertas Filmeris, kuris veikale *Patriarcha* (1680) ir kituose darbuose teigė, kad absoliuti monarchinė valdžia negalinti būti kvestionuojama, nes jos pradžia – Dievo suteikta Adomui valdžia. Patriarchalinė valdžia prasideda nuo to, jog pirmasis žmogus valdė savo žmoną ir vaikus, ir ši valdžia per amžius ir visus socialinius santykius buvo perduota Filmerio laikų tėvams ir karaliams. Nors Filmerio amžininkai netruko įžvelgti jo argumentų, daugiausia pagrįstų nevienareikšmiškais *Pradžios knygos* posakiais (1,28 ir 3,16), silpnumą, Filmeris atkakliai tvirtino, kad Šv. Raštas teigia hierarchinius patriarchalinius santykius egzistavus nuo pat žmonijos pradžios:

> Dievas sukūrė tiktai Adomą ir iš jo kūno dalies sukūrė moterį; ir jei iš jų dviejų kaip jų dalys gimė palikuonys, taip atsirado visa žmonija; taip pat, jei Dievas Adomui suteikė ne tik viršenybę prieš moterį ir vaikus, kurie gims iš jų, bet ir prieš visą žemę, įgalindamas ją

valdyti, ir prieš visą kūriniją žemėje,– tai tol, kol Adomas gyveno, nė vienas žmogus negalėjo į ką nors pretenduoti ar kuo nors naudotis Adomui nedovanojus, nepaskyrus ar neleidus[1].

Renesansinis humanizmo bei laisvos asmenybės idealas XVII a. pabaigoje ir Šviečiamojo amžiaus tikėjimas protu bei pažanga lėmė naują žmogaus prigimties ir socialinės bei politinės santvarkos supratimą, pagrįstą iš prigimties laisvų individų, turinčių neatimamas abstrakčias teises, susitarimu. Šis poslinkis aiškiai atskleidė milžiniškas galimybes iš naujo įvertinti moters padėtį modernioje visuomenėje.

Johno Locke'o visuomenės sutarties teorija pirmoji iš esmės sukritikavo patriarchalinės teisės ir valdžios pamatus. Tačiau tai, kad Locke'ui nepavyko liberalaus samprotavimo užbaigti natūralia išvada, rodo patriarchalinių papročių patvarumą tų laikų visuomenėje, taip pat ir tai, jog liberaliai teorijai nepavyko pagrįsti visiškos socialinės lygybės.

Savo *Antrajame traktate apie valdžią* Locke'as atmeta Filmerio biblinį argumentą, paaiškindamas, jog *Pradžios knygos 3, 16* nėra įrodymų, kad Adomui buvo suteikta apskritai valdžia valdyti visą žmoniją. Locke'as taip pat griovė ir patriarchalinę teoriją, nurodydamas, kad Filmeris nepaisė, jog Dekalogo įsakymas „Gerbk savo tėvą" vienodai traktuoja abu tėvus. Šia mintimi Locke'as grąžina teisėtą motinos teisę į savo vaikų pagarbą, kurią nuolatos neigė patriarchato ideologai. Pasak Locke'o, prigimtinė būklė yra lygybės būklė, „kai visa valdžia ir visa jurisdikcija yra abipusė ir niekas neturi jos daugiau už kitą"[2]. Tad Locke'o požiūriu, moterys turi tas pačias prigimtines neatimamas teises kaip ir vyrai ir jos yra „laisvos įveikti suvaržymus", jeigu šito nori[3]. Locke'as plėtojo šias tezes aiškindamas, kad tėvų autoritetas vaikams nėra pagrįstas jokiais prigimtais hierarchiniais santykiais; tai tėra tik tėvų rūpinimasis savo palikuonimis kūdikystėje ir vaikystėje, kai šie dar bejėgiai. Tad

motinos vaidmuo rūpinantis savo vaiku sustiprina jos autoritetą šeimoje.

Moterų švietimo klausimu Locke'as taip pat buvo egalitaristas. *Apmąstymuose apie švietimą* (*Thoughts on Education*) jis įtikinėja, jog nėra reikšmingų skirtumų tarp berniukų ir mergaičių protinių sugebėjimų, tad tiek vienų, tiek kitų proto sugebėjimus reikia lavinti. Nedidelių skirtumų galėtų būti fiziškai lavinant abi lytis, nors, Locke'o įsitikinimu, šokių pamokos jauniems džentelmenams galėtų būti tiek pat naudingos kaip ir jaunoms damoms.

Tačiau Locke'as nenumatė suteikti moterims tų visų teisių ir laisvių, kurias visuomenėje turi vyrai. Nors vedybas jis laikė ryšiu, pagrįstu abipusiu sutikimu, tačiau galų gale pripažino kur kas didesnį vyro autoritetą. Net Locke'o modernios visuomenės modelyje patriarchaliniai santykiai šeimoje išliko kaip svarbiausias jos organizavimo principas ir pagrindinis privačios nuosavybės garantas. Melissos Butler nuomone, atkaklų Locke'o reikalavimą išlaikyti tėvo valdžią šeimoje galima interpretuoti kaip nenorą, formuluojant visapusiškesnį egalitarinį modelį, atstumti savo auditoriją, kurią sudarė turtingų šeimų galvos. Ši patriarchalinė nuostata paaiškinama istoriškai ir pateisinama tvarkos poreikiu:

> Tačiau vyras ir žmona, kad ir turėdami vieną bendrą rūpestį, vis dėlto skiriasi mąstymo būdu, todėl neišvengiamai kartais skiriasi ir valia. O kadangi būtina, kad kas nors turėtų galutinį sprendimą (t.y. vadovautų), tai pagal prigimtį vadovauja vyras kaip gabesnis ir stipresnis[4].

Pagaliau Locke'as visai nenurodo, kokią iš tikrųjų padėtį moteris turi užimti politinėje visuomenėje. Jeigu vyras šeimoje viršesnis už žmoną, tai ar ji gali visiškai laisvai disponuoti savo nuosavybe? Kaip ji gali reikštis visuomenėje,

politikoje būdama „mažiau gabi“ už vyrą? Locke'as pripažįsta moterį esant „asmenybe“, tačiau jos, kaip pilietės, teisės lieka neapibrėžtos, taigi negarantuojamos.

Pasak M. Butler, Locke'as ypač svarbus feministinei teorijai todėl, kad buvo kone pirmasis filosofas liberalas, „pajutęs būdingą „liberalizmo“, pagrįsto prigimtine žmonijos laisve, prieštaravimą, kai moteriai laisvės suteikiama ne daugiau, nei leido patriarchalizmas“[5]. XVIII a. Europos socialinės revoliucijos galėjo siekti radikalių socialinių reformų ir politinių laisvių, tačiau istorija liudija, kad šios revoliucijos kilo kaip kova už vienos visuomenės dalies – viduriniosios klasės, savininkų, – teises. Nors Amerikos revoliucija siekė laisvės ir nepriklausomybės nuo Britanijos valdžios, tačiau tuo metu tebevyko intensyvi prekyba vergais; Prancūzijos revoliucija nelaidavo jokių papildomų teisių nei moterims, nei žemesniosioms klasėms. Turėjo praeiti dar daugiau kaip šimtmetis, kol socialinės ir politinės lygybės koncepcija ėmė peržengti papročių ir tradicijų nubrėžtas ribas.

Įdomu, kad griežčiausias liberalaus individualizmo kritikas Rousseau dar drastiškiau sumenkino moters vaidmenį ir jos padėtį visuomenėje. Priešingai nei Locke'as, Rousseau neigė nuomonę, jog lyčių lygybė egzistavo prigimtinėje būklėje; pasak jo, moters biologinis vaidmuo tuomet daręs ją „natūraliai“ kuklesnę ir pasyvesnę, nes ji siekusi išlikti. Pilietinėje visuomenėje, kuri, anot Rousseau, esanti visokio blogio šaltinis, moteris yra ydų ir pagundų įkūnytoja, ji kelia grėsmę visuomenės harmonijai. Formuojantis tikrai politinei bendruomenei, vyriškąją dorybę Rousseau apibūdina kaip paklusnumą bendrajai valiai. Šitas formavimasis, būdamas vyrų kelias į laisvę, moterims atneša dar didesnę priespaudą: paskelbtos ardomosiomis, iracionaliosiomis jėgomis, jos kartą ir visiems laikams pašalinamos iš viešosios, politinės visuomenės. Čia Rousseau pateikia įstabų

romantizmo laikų moters funkcijos – dar tiksliau, moterų giminės – modelį: ji šlovinama kaip motina, meilės ir prieraišumo šaltinis ir kaip patriotiškų piliečių auklėtoja. Tačiau jai, atliekančiai šį lyg ir garbingą simbolinį ir moralinį vaidmenį, nepripažįstama moralinė autonomija bei laisvė, taigi ir lygios teisės.

Mary Wollstonecraft atremia šią tendenciją liberalizmo ir visuomenės sutarties teorijoje, pabrėždama proto pirmenybę visuose žmonių santykiuose bei lygias abiejų lyčių galimybes naudotis savo proto sugebėjimais. Ir Wollstonecraft darbai, ir jos gyvenimas yra sunkios ir paradoksalios moters padėties atsirandančioje liberalios demokratijos valstybėje liudijimas. Gimusi viduriniosios klasės šeimoje, ji išsikovojo nepriklausomybę nuo savo šeimą fiziškai terorizavusio tėvo, ankstyvoje jaunystėje dirbo siuvėja, guvernante, mokytoja. Gana greit Wollstonecraft pradėjo dirbti korektore pas liberalų leidėją Johnsoną, o netrukus tapo savarankiška jo *Analytical Review* bendradarbe. Pas Johnsoną Wollstonecraft susitiko ir dirbo su žymiausiais to meto politiniais mąstytojais, taip pat su Thomu Paine'u bei anarchistu filosofu ir poetu Williamu Godwinu. Nors pirmieji jos kūrinėliai buvo didaktiniai religiniai apsakymai, skelbę tradicines moters dorybes, pirmas svarbus Wollstonecraft pasisekimas buvo politinėje teorijoje. Atsakydama į konservatyvaus filosofo Edmundo Burke'o Prancūzijos revoliucijos kritiką, ji parašė *Žmonių teisių apgynimą* (*A Vindication of the Rights of Men*, 1790), kuriame gynė prispaustųjų ir nuskriaustųjų teises. Ši knyga buvo plačiai pripažinta ir padarė Wollstonecraft lygią su jos amžininkais.

Dar po poros metų ji išleido *Moterų teisių apgynimą*, kuriame mėgino įrodyti lygias moterų teises, remdamasi liberalios politinės filosofijos požiūriu. Filosofinės jos veikalo ištakos yra aiškios. Kaip ir Christine de Pisan, ji iškelia

humanistines Renesanso vertybes, įrodinėdama, jog moterų pavergimas žalingas žmoniškumui. Kaip tikra Švietimo laikų mąstytoja, savo argumentus ji grindžia protu. Tačiau, kaip aiškina Moira Gatens, kaip tik Wollstonecraft tikėjimas, jog moters ir visuomenės problemas galima išspręsti vadovaujantis protu, atvedė jos teoriją į aklavietę. Wollstonecraft teorijos pagrindas – proto ir aistros opozicija; visos visuomenės bėdos kylančios dėl nevaldomos aistrų prigimties. Priešingai nei Rousseau, Wollstonecraft aistros pavojaus nelaiko labiausiai būdingu moterims. Menkesnę moterų socialinę padėtį ir aukštuomenės lengvabūdiškumą ji aiškina kaip visuomenės kūrinį. Toji visuomenė vadovaujasi iracionaliais stimulais ir paviršutiniškais skoniais, o ne proto nustatytomis etinėmis normomis.

Moterų teisių apgynime Wollstonecraft griežtai kritikuoja Rousseau aprašymą (veikale *Emilis, arba apie auklėjimą*), kaip reikėtų auklėti jaunas moteris, kad jos būtų paklusnios vyrų draugės. Tik tada, kai moterys bus mokomos visapusiškai atskleisti savo proto galias, jos pajėgs daryti moralinius sprendimus, o tai, pabrėžia Wollstonecraft, yra svarbiausia savybė, kurią turi turėti moteris, jeigu norime, kad ji būtų gera žmona ir motina, – o tai ir yra būdas atlikti jai laisvos pilietės pareigą. Čia paaiškėja, jog liberalizmo teorija veda Wollstonecraft į tą patį akligatvį, į kurį anksčiau nuvedė Locke'ą, nes moteris ginama kaip laisva pilietė ir tuo pat metu jos veikla apribojama privačiu šeimos gyvenimu, kuriame ji turi tenkintis ribotomis teisėmis ir pareigomis. Wollstonecraft teigia, kad protas yra belytis ir kad moterų moraliniai bei protiniai sugebėjimai tokie pat kaip vyrų. Mąstytoja įsitikinusi, kad, jei socialiniuose santykiuose imtų dominuoti šie sugebėjimai, išnyktų socialinės problemos ir nelygybė. Jos viską apimantis tikėjimas protu turbūt yra geriausias paaiškinimas, kodėl ji nekvestionuoja tradicinio

lyties nulemto darbo pasidalijimo tarp vyrų bei moterų ir viešosios bei privačiosios sričių, kuriomis pagrįstas pasidalijimas, skyrimo.

Tačiau būtina pažymėti, jog *Apgynimas* nėra vienintelis tekstas, kuriame Wollstonecraft aptaria moterų socialinę padėtį. Paskutiniu savo darbu – romanu *Moters skriaudos, arba Marija* (*The Wrongs of Woman, or Maria*) ji sukuria, Gatens nuomone, kur kas sudėtingesnį vaizdą. Išmėginimas, kurį jai teko patirti, – aistringa meilės istorija, po kurios ji liko vieniša su nesantuokiniu vaiku, išdavystė ir du mėginimai nusižudyti – atsispindi romane, kurio tikslas buvo „atskleisti moteriai neišvengiamą kančią ir pažeminimą, kylantį iš šališkų visuomenės įstatymų ir papročių". Pavojai, būdingi autoritarinės struktūros šeimai, romane atskleidžiami Marijos santuoka: vyras, iššvaistęs jos pinigus, mėgina paversti ją prostitute, uždaro į beprotnamį ir atima jos vaiką – visa tai buvo legalios vyrų teisės Wollstonecraft laikais. *Marijos* kontekste griežta Wollstonecraft seksualinės aistros kritika gali atrodyti ne tokia jau pernelyg drovi ir geriau pagrįsta; tai pripažinimas, jog nei jausmai, nei dominavimas negali būti tvirtas vyrų ir moterų santykių pamatas.

Pirmoji feministinė politikos teoretikė Mary Wollstonecraft iškėlė klausimą, neišspręstą ligi šiol: kaip įmanoma teoriškai svarstyti moterų *lygybę*, tuo pat metu turint omeny jų *skirtingumą*? Kaip ir Christine de Pisan, ji nusprendė, kad geriausiai pritaikyti savo proto sugebėjimus moteris gali atlikdama savo tradicinį žmonos ir motinos vaidmenį. Tačiau savo gyvenimo kelią Wollstonecraft pasirinko kitokį. Po keleto aistringų, bet skaudžių meilės istorijų ji ištekėjo už Williamo Godwino – žmogaus, puoselėjusio radikalias egalitarizmo idėjas. Jis visų pirma buvo artimiausias jos kolega ir bičiulis. Deja, jai neteko ilgėliau džiaugtis šia

sąjunga, Mary Wollstonecraft mirė po gimdymo nuo komplikacijų. Jos dukra Mary Godwin Shelley buvo taip pat rašytoja – XIX a. klasika tapusio romano *Frankensteinas* autorė.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

MOTERŲ TEISIŲ APGYNIMAS

MARY WOLLSTONECRAFT

M.Talleyrand-Perigord'ui, buvusiam Autuno vyskupui[1]

Sere,

Su didžiausiu malonumu perskaičiusi neseniai išleistą Jūsų brošiūrą[2], nusprendžiau šią savo knygą skirti Jums. Galgi paskatinsiu Jus iš naujo peržiūrėti gvildenamą problemą ir gerai pasverti, kiek aš pastūmėjau į priekį moterų teisių ir visuotinio švietimo klausimus. Mano lūpomis kalba pats žmoniškumas. Argumentai, kuriais aš remiuosi, Sere, yra nešališki, nes aš ginu ne save, o visos lyties interesus. Nepriklausomybė man jau seniai yra didžiausia gyvenimo palaima, visų dorybių pamatas, dėl jos aš pasiruošusi atsisakyti daugelio savo poreikių, net jeigu dėl to reikėtų gyventi ir bevaisėj dykumoj.

Taigi, meilė visai žmonių giminei verčia mano plunksną paremti tai, kas, esu tikra, sudaro dorybės esmę: dėl to aš nuoširdžiai trokštu išvysti moterį, užimančią tokią padėtį, kad ji skatintų, o ne stabdytų raidą tų puikių principų, kurie ir yra dorovės šerdis. Beje, mano nuomonė apie moters teises ir pareigas, atrodo, taip natūraliai išplaukia iš šitų paprastų principų, kad gali susilaukti, nors tuo ir sunku patikėti, kai kurių šviesiausių protų, kūrusių Jūsų nuostabiąją Konstituciją[3], pritarimo.

Prancūzijoje, be abejo, mokslo žinios yra plačiau paplitusios nei kurioje nors kitoje Europos šalyje, ir aš manau,

kad daugiausia taip yra dėl tų visuomeninių santykių, kurie jau seniai egzistuoja tarp abiejų lyčių[4]. Tiesa (aš leidžiu savo mintims tekėti nevaržomai), kad Prancūzijoje gašliųjų pasitenkinimui iš juslingumo buvo išskirtas pats jo ekstraktas, ir tada įsigalėjo kažkokia sentimentali aistra, kuri drauge su politinio ir pilietinio valdžios dviveidiškumo sistema prancūzų charakteriui suteikė nelemtą nuovokumą arba, tiksliau pasakius, rafinuotumą, iš kurio savaime plaukia nuglaistytos manieros; guidamos iš visuomenės nuoširdumą, jos pažeidžia pačią esmę. Kuklumas – dorybės apdaras tikriausias! – Prancūzijoje nukentėjo labiausiai, labiau net nei Anglijoje; buvo prieita iki to, kad moterys ėmė vadinti perdėtu *skrupulingumu* tas padorumo ribas, kurių net gyvuliai instinktyviai paiso[5].

„Manieros" ir „dorovė" yra tokios gimingos sąvokos, kad jos labai dažnai buvo painiojamos; tačiau, nors manieros turėtų būti natūralus dorybės atspindys, visgi, dėl įvairių priežasčių atsiradus nenatūralioms manieroms (jas žmogus labai anksti pasigauna), dorovė tampa tuščiu žodžiu. Santūrumas bei šventa pagarba švarai ir delikatumui šeimyniniame gyvenime, ką prancūzų moterys tiesiog niekina, yra žavūs kuklumo ramsčiai. Tačiau jeigu tyra patriotizmo liepsna yra pasiekusi jų širdis, jos turėtų ne niekinti, o visomis jėgomis stengtis pakelti savo tautiečių gerovę, mokydamos vyrus ne tik gerbti moters kuklumą, bet ir patiems jo išmokti kaip vienintelės priemonės pelnyti pagarbą.

Mano pagrindinis argumentas kovoje už moterų teises remiasi paprastu principu: jei moteris nebus pakankamai išsimokslinusi, kad galėtų tapti lygiaverte vyro drauge, ji stabdys mokslo ir dorovės pažangą. Tiesa turi būti bendra visiems, antraip ji neturės įtakos bendram gyvenimui. Ir kaip galima tikėtis iš moters paramos ir bendradarbiavimo, jei ji nežino, kodėl ji turėtų būti dorovinga, jei laisvė

nestiprina jos intelekto ir nepadeda jai įsisąmoninti savo pareigos ir suvokti, kokiu būdu ta pareiga siejasi su jos pačios gerove? Jei norima išmokyti vaikus suprasti tikrąjį patriotizmo principą, jų motina turi būti patriotė; meilė žmonijai, iš kurios kyla visos dorybės, gali būti pasiekta tik atsižvelgiant į moralinius ir pilietinius žmonijos interesus. Tačiau dabartinė moters padėtis ir išsimokslinimas nepri-leidžia jos prie tokių dalykų.

Šiame darbe aš pateikiau daug, mano požiūriu, neginčijamų argumentų, kurie įrodo, jog vyraujanti pažiūra į seksualinius dalykus sugriovė moralę, ir aš tvirtinu, jog tam, kad galima būtų ištobulinti žmogaus kūną ir protą, skaistybė turi vyrauti, bet vyrų pasaulyje skaistybė nebus gerbiama tol, kol moteris nebus, taip sakant, dievinama ir kol dorybė ar išmintis nepapuoš jos kartu su tauriu jos grožiu arba savitu meilės paprastumu.

Pasvarstykite, Sere, šias mano pastabas nešališkai, nes, atrodo, šios tiesos nuojauta atsivėrė Jums tuomet, kai pasakėte, kad „matyti vieną žmonijos pusę kitos pusės visiškai nušalintą nuo valstybės valdymo yra politinis fenomenas, kurio, taikant abstrakčius teorinius principus, neįmanoma paaiškinti“[6]. Jei taip, kuo tada remiasi Jūsų Konstitucija[7]? Jei vyro teisės pakelia teorinių diskusijų ir paaiškinimų naštą, lygiai taip pat moterų teisės neturėtų vengti to paties išbandymo: bet šioje šalyje vyrauja kita nuomonė, paremta tais pačiais argumentais, kuriais Jūs stengiatės pateisinti moters priespaudą, t.y. prievartą.

Pagalvokite (aš kreipiuosi į Jus kaip į įstatymų leidėją): kai vyrai kovoja dėl savo laisvės ir galimybės būti savo laimės kalviais, ar nebus nesuderinama ir neteisinga pavergti moteris, net jeigu Jūs ir tvirtai įsitikinęs, kad taip elgiatės norėdamas garantuoti joms laimę? Kas suteikė vyrui išskirtinę teisę spręsti, jeigu ir moteris turi tokią pačią proto dovaną?

Taip samprotauja visokiausių pakraipų tironai, pradedant silpnu karaliumi ir baigiant silpnu šeimos tėvu – visi jie trokšta sužlugdyti protą, nors ir tvirtina, jog laiko užgrobę sostą tik dėl to, kad būtų naudingi. Ar Jūs nesielgiate panašiai, kai visas moteris, atimdami iš jų pilietines ir politines teises, *verčiate* užsidaryti šeimoje ir klaidžioti patamsiais? Juk iš tikrųjų, Sere, Jūs nesiimsite tvirtinti, kad tai, kas nesuvokta, gali įpareigoti? Kad pareigos vykdymas – tikroji moterų paskirtis, galima įrodyti įspūdingais proto argumentais: juk kuo labiau bus išlavintas moterų protas, tuo labiau jos supras savo pareigą ir bus jai atsidavusios. Ir jokia valdžia neprivers jų dorai vykdyti šios pareigos, jei moterys jos nesupras ir jei jų dorovė, kaip ir vyrų, nebus paremta tais pačiais nekintamais principais. Jos gali būti patogiomis vergėmis, bet vergovė nuolat žemins ir šeimininką, ir nelaimingąjį valdinį.

Bet jeigu iš moterų, net neleidus pareikšti savo nuomonės, atimamos natūralios žmogaus teisės, reikia atremti kaltinimus dėl neteisingumo ir prieštaringumo ir įrodyti, kad joms trūksta proto. Kitaip ši spraga Jūsų NAUJOJOJE KONSTITUCIJOJE visada bylos, kad vyras vienokiu ar kitokiu būdu gali būti tironas, o tironija, kelianti savo įžūlią galvą kiekviename visuomenės sluoksnyje, visada pamins moralę.

Aš ne kartą tvirtinau ir, pateikdama, kaip man atrodė, nenuginčijamais faktais paremtus argumentus, bandžiau įrodyti, kad moterys negali būti jėga pririšamos vien prie namų rūpesčių, nes jos, kad ir kokios neišmanėlės būtų, būtinai kišis į svarbesnius reikalus, apleisdamos savo asmenines pareigas ir klastingomis gudrybėmis griaudamos tvarkingus proto planus, kurie joms nesuprantami.

Be to, kol moterys yra verčiamos siekti tiktai siaurų asmeninių tikslų, tol vyrai būtinai ieškos malonumo įvairovėje, ir neištikimų vyrų žmonos pačios taps neištikimos; tokias

nemokšiškas būtybes bus galima visiškai pateisinti, kai, neišmokytos gerbti visuomeninės gerovės ir neturėdamos jokių pilietinių teisių, jos pradės stengtis atsimokėti tuo pačiu.

Taip visuomenėje atsivėrė nelaimių skrynia[8]. Kas išsaugos asmeninę dorovę, vienintelę visuomeninės laisvės ir visuotinės laimės garantiją?

Tenebūna jokios prievartos visuomenėje, ir tuomet, veikiant natūraliam traukos dėsniui, lytys užims joms pritinkančias vietas. Ir dabar, kai daug teisingesni įstatymai auklėja jūsų piliečius, vedybos gali tapti dar šventesniu dalyku: jūsų jaunuoliai galės vesti iš meilės, o jūsų jaunų merginų meilė išraus su šaknimis tuštybę.

Šeimos tėvas tuomet nesilpnins savo sveikatos, neterš savo jausmų lankydamas paleistuvę, nepaklus instinktyviam potraukiui ir neužmirš, kodėl jam visa tai yra duota. O moteris neapleis savo vaikų, kad galėtų koketuoti, nes protas ir kuklumas jai garantuos jos vyro draugystę.

Kol vyrai netaps atidžiais tėvais, vargiai galima tikėtis, kad moterys praleis vaikų kambaryje tą laiką, kurį, būdamos nekvailos[9], mieliau leidžia prie veidrodžio: ši gudrybė yra tik gamtos instinktas, padedantis joms susigrąžinti šiek tiek neteisėtai atimtų galių. Jei moterims nebus leidžiama naudotis savo teisėmis, jos ir vyrus padarys ydingus, kad pačios gautų uždraustų privilegijų.

Aš norėčiau, Sere, pradėti Prancūzijoje tokio pobūdžio tyrinėjimus ir tikiuosi, kad, pasitvirtinus mano principams, įrodantiems, jog protas reikalauja pagarbos bei *teisingumo* ir antrajai žmonijos pusei, pagarba moterų teisėms atsispindės Jūsų Konstitucijoje.

Su pagarba Jūsų
M.W.

Įvadas

Įvertinus šį svarbų istorinio laikotarpio puslapį ir žvelgiant į pasaulį su nekantriu susirūpinimu, pačios melancholiškiausios graudaus pasipiktinimo nuotaikos prislėgė mano dvasią, ir aš atsidusau priversta pripažinti: arba gamta sukūrė didelį skirtumą tarp žmonių, arba civilizacija, kuri iki šiol vyko pasaulyje, buvo tik dalinė. Aš peržiūrėjau daug visokių knygų švietimo klausimais, kantriai stebėjau tėvų elgesį ir domėjausi, kaip vadovaujama mokykloms. Ir koks gi buvo rezultatas? – gilus įsitikinimas, kad apleistas vargšės žmonijos švietimas yra didžiausias mano tiriamos bėdos šaltinis ir kad ypač moterys daugybės vienu metu veikiančių priežasčių, kylančių iš vienos skubotos išvados, verčiamos silpnomis ir apgailėtinomis. Iš tikrųjų moterų elgesys ir manieros aiškiai rodo, kad jų protai nevisiškai „sveiki", jos kaip gėlės, pasodintos per daug derlingoj žemėj, kurių stiprybė ir naudingumas paaukojami grožio vardan, kaip besipuikuojantys žiedlapiai, įtikę įnoringai akiai, kurie nuvysta pamiršti ant stiebo anksčiau negu ateina jų subrendimo laikas. Vieną šio tuščio žydėjimo priežastį matau netinkamoje auklėjimo sistemoje, sudarytoje remiantis knygomis, kurios parašytos vyrų, laikiusių moteris tiktai moterimis, o ne pilnavertėmis žmogiškomis būtybėmis ir siekusių padaryti iš jų viliojančias meilužes, o ne mylinčias žmonas bei protingas motinas; lyties supratimas buvo šio išorinio garbinimo taip išpūstas, kad beveik visos dabartinio civilizuoto amžiaus moterys, išskyrus kelias išimtis, trokšta vien tik įžiebti meilę, nors jos turėtų puoselėti kilnesnius siekimus bei pelnyti pagarbą savo sugebėjimais ir dorybėmis.

Todėl moksliniame traktate neturėtų būti išleidžiami iš akių veikalai, skirti moterims tobulinti ir kalbantys apie

moterų teises ir elgesį, ypač kai tiesiai tvirtinama, jog moterų protai yra nusilpninti apgaulingo įmantrumo, jog vadovėliai, parašyti genialių žmonių, išlaikė tą pačią tendenciją kaip ir lengvabūdiškesni leidiniai, ir pagal Mahometo tradiciją su jomis elgiamasi kaip su žemesnėmis būtybėmis[10], o ne kaip su žmonių rūšies dalimi, nors sugebantis tobulėti protas yra laikomas kilniu bruožu, iškeliančiu žmogų virš gyvuliško padaro ir įdedančiu natūralų skeptrą į silpną ranką.

Vis dėlto, būdama moteris, neskatinčiau skaitytojų manyti, kad noriu dar labiau suaktualinti ginčijamą klausimą dėl lyčių lygybės ar nelygybės; tačiau, kad nebūčiau klaidingai suprasta, negaliu apeiti šios temos ir todėl trumpai išdėstysiu savo nuomonę. Natūralus pasaulis yra taip sutvarkytas, kad dažniausiai moterys yra fiziškai silpnesnės už vyrus, ir nepanašu, kad šio gamtos dėsnio veikimas būtų laikinai sustabdytas ar panaikintas moters labui. Todėl negalima neigti tam tikro fizinio pranašumo – tai yra kilni prerogatyva[11]. Tačiau vyrai šiuo natūraliu pranašumu nepasitenkina ir siekia mus nustumti dar žemiau, paversdami tik laikinai viliojančiais žaisliukais, o moterys, apsvaigusios nuo to garbinimo, kurį vyrai joms rodo veikiami savo instinktų, net nebando susirasti pastovių interesų ir tapti draugėmis tų, kurie jomis tik lengvabūdiškai žavisi.

Aš žinau, kokias mintis sukels šie mano žodžiai – iš visų kampų girdžiu šūksnius prieš „vyriškas" moteris, bet argi būna tokių moterų? Jei šiuo žodžiu vyrai nori pasmerkti moterų susižavėjimą medžiokle, šaudymu, lošimu, visa širdimi prisidedu prie tokio smerkimo; bet jeigu ta kritika nukreipta prieš vyriškų dorybių mėgdžiojimą arba, tiksliau sakant, prieš troškimą siekti tų sugebėjimų ir dorybių, kurios kilnina žmogų, išskiria moterį iš kitų gyvų būtybių ir daro žmogumi, manau, kad visi, kurie žvelgia į moterį

filosofiniu požiūriu, kartu su manimi linkės jai kasdien darytis vis vyriškesnei.

Šis klausimas natūraliai sudarytas iš dviejų dalių. Pirmiausia aš pakalbėsiu apie moterį kaip apie žmogų, kuris, kaip ir vyrai, ateina į šį pasaulį tam, kad išskleistų savo gabumus; po to aš nurodysiu jos ypatingą paskirtį.

Taip pat norėčiau išvengti klaidos, kurią darė daugelis gerbiamų rašytojų, kadangi pamokymai, kuriuos jie iki šiol skyrė moterims, iš tikrųjų skirti *ponioms*, išskyrus mažyčius, netiesiogiai išsakytus patarimus, išmėtytus per visą *Sandford and Merton*[12]. Bet ryžtingiau kreipdamasi į savo lyties atstoves, ypatingą dėmesį skirsiu viduriniosios klasės moterims, nes jų padėtis, atrodo, yra pati natūraliausia[13]. Šio pasaulio didieji galbūt išvengė dirbtinio rafinuotumo, ištvirkimo ir tuštybės sėklos, bet bejėgės, nenatūralios būtybės, pačiu nenatūraliausiu būdu ir per anksti pakylėtos virš kasdienių gyvenimo užgaidų ir susižavėjimų, griauna tikruosius dorybės pamatus, skleisdamos ištvirkimą visuose visuomenės sluoksniuose! Jos, kaip atskira žmonijos klasė, labiausiai nusipelno gailesčio. Pačių turtingiausių moterų lavinimas ir auklėjimas siekia paversti jas tuščiomis ir bejėgėmis būtybėmis, jų besiskleidžiantis protas nėra skatinamas tų pareigos jausmų, kurie kilnina žmogaus charakterį. Jos gyvena tik savo malonumui ir pagal tą patį gamtos dėsnį, kuris visuomet sukelia tam tikrus padarinius, – tada tie malonumai darosi skurdūs ir menkaverčiai.

Kadangi mano tikslas yra apžvelgti įvairius visuomenės sluoksnius bei moralinį kiekvieno socialinio sluoksnio moterų veidą, manyčiau, kad kol kas šios užuominos pakanka. Taigi aš tik užsiminiau apie šią problemą, kuri, mano nuomone, yra šio įvado esmė, – ir jos užtenka trumpai nusakyti referuojamojo darbo turinį.

Aš tikiuosi, kad mano lyties atstovės atleis man, jeigu aš

jas traktuosiu kaip mąstančias būtybes, o ne girsiu jų *žaviąsias* puses ir nevaizduosiu jų taip, lyg jos amžinai būtų vaikystės tarpsnyje ir nesugebėtų gyventi savarankiškai. Aš nuoširdžiai noriu parodyti, kas yra tikrasis orumas bei žmogiškoji laimė, ir įtikinti moteris, kad jos stengtųsi įgyti jėgų – tiek protinių, tiek ir fizinių; aš noriu įrodyti joms, kad švelnūs žodžiai, širdies jautrumas, sentimentalumas ir skonio rafinuotumas yra bejėgiškumo sinonimai. Dar norėčiau įtikinti jas, kad tos būtybės, kurios yra tik pasigailėjimo ir meilės – gailesčio palydovės – objektai, greitai taps vertos paniekos.

Atmesdama gražučius moteriškus žodelius, kuriuos vyrai pataikaudami vartoja mūsų vergiškajai priklausomybei sušvelninti, su panieka vertindama silpną proto eleganciją, rafinuotą jautrumą ir mielą imlumą manieroms, kas neva yra silpnosios lyties skiriamieji požymiai, aš noriu parodyti, kad dorybė yra aukščiau už eleganciją, kad nepriklausomai nuo lyties reikia siekti išsiugdyti žmogiškosios būtybės charakterį – visų antrinių dorybių matą.

Tai yra tik apytikris mano darbo eskizas, nes jei aš reikščiau savo įsitikinimus su tomis emocijomis, kurios kyla vos pagalvojus apie šią temą, kai kurie mano skaitytojai, be abejo, pajustų mano patirties ir ilgų apmąstymų gaideles. Įkvėpta šios svarbios temos, aš nesistengsiu dailinti savo frazių ir stiliaus – tiesiog, būdama nuoširdi, tapsiu artimesnė skaitytojui, nes, siekdama įtikinti argumentų stiprumu, o ne akinti kalbos elegantiškumu, veltui neleisiu laiko šlifuodama ilgus periodus[14] ar prasimanydama išpūstus, bet netikrus jausmus, kurie kyla galvoje, bet širdies taip ir nepasiekia. Man rūpi faktai, o ne žodžiai! – ir trokšdama savo lyties atstoves padaryti labiau gerbiamomis visuomenės narėmis, aš pasistengsiu vengti tos puošnios iškalbos, kuri iš esė praslydo į romanus, o iš jų – į asmeninius laiškus ir pokalbius.

Tie gražūs superliatyvai, besiveržiantys iš lūpų, gadina skonį ir sukuria tam tikrą šleikštoką įmantrumą, kuris nusisuka nuo paprastos neišgalvotos tiesos, o netikrų sentimentų ir emocijų tvanas, skandinantis natūralius širdies jausmus, padaro buitinius malonumus lėkštus ir neįdomius, nors jie turėtų palengvinti rūsčią pareigų naštą, kuri protaujančią ir nemirtingą būtybę skatina kilnesniems žygiams.

Pastaruoju metu į moterų išsilavinimą kreipiama daugiau dėmesio, ir vis dėlto jos net dabar dar laikomos lengvabūdiška lytimi, kurią tai pajuokia, tai užjaučia rašytojai, besistengdami tobulinti jas satyra ir pamokymais. Pripažinta, kad didelę dalį savo pirmųjų gyvenimo metų jos praleidžia besimokydamos vieno kito rankdarbio; taigi kūno ir proto jėgos yra aukojamos lengvabūdiškam grožio supratimui, troškimui susikurti sau padėtį vieninteliu būdu, kuriuo moterys gali iškilti šiame pasaulyje, – vedybomis. Ir kadangi šis troškimas paverčia jas žemesnėmis būtybėmis, ištekėjusios jos ima elgtis taip, kaip ir galima tikėtis elgsiantis tokias būtybes – jos rengiasi, puošiasi, dažosi ir visaip pravardžiuoja Dievo kūrinius[15]. Aišku, šios silpnos būtybės tinka nebent haremui! Ar galima tikėtis, kad jos išmintingai vadovaus šeimai ir rūpinsis kūdikėliais, kuriuos pačios atneša į pasaulį?

Jeigu iš dabartinio moterų elgesio, iš vyraujančio malonumų pomėgio, išstumiančio tikslo siekimą ir tas kilnesnes aistras, kurios atveria ir taurina sielą, būtų galima padaryti teisingą išvadą, kad tas lavinimas, kurį moterys dabartinėje civilizuotoje visuomenėje gaudavo iki šiol, siekė padaryti jas tik nereikšmingu įrankiu aistrai patenkinti (tikromis kvailėmis), ir jeigu būtų galima įrodyti, kad, siekiant moteris išmokyti tik tam tikrų įgūdžių, užuot ugdžius jų intelektą, jos negali gerai atlikti savo pareigų, tampa juokingos ir nereikalingos, kai jų trumpalaikis grožis nuvysta[16], – drįstu

manyti, jog *racionalūs* vyrai atleis man už pastangas juos įtikinti, kad jie turėtų būti vyriškesni ir padoresni.

Tiesą sakant, žodis „vyriškas“ tėra tik baubas: mažai tėra pagrindo bijoti, kad moterys įgaus per daug drąsos ar tvirtybės, nes jų fizinis silpnumas verčia jas daugiau ar mažiau priklausyti nuo vyrų įvairiose gyvenimo srityse. Bet kam tą priklausomybę dar labiau didinti išankstinėmis nuomonėmis, kurios dorybes kildina iš lyties ir paprastas tiesas painioja su hedonistinėmis vizijomis?

Klaidingas moterų išskirtinumo supratimas taip jas žemina, kad aš neatskleisiu dar vieno paradokso, sakydama, jog šis tariamas silpnumas stimuliuoja polinkį į tironiškumą ir prisideda prie to, kad moterys griebiasi suktybės – visiškos priešingybės stiprybei, – kuri verčia jas dangstytis tuo niekingu infantiliškumu, griaunančiu pagarbą net ir tada, kai jos kelia geismą. Vyrai, būkite tyresni ir kuklesni, ir jei moterų išmintingumas neūgtels tokiu pačiu santykiu, tada bus aišku, kad jų protas yra menkesnis. Atrodo, nereikėtų sakyti, kad aš dabar kalbu apie lytį apskritai. Yra daug moterų, pasižyminčių didesne nuovoka nei jų vyrai, ir kai nėra pranašesnių ten, kur vyksta nuolatinė kova už pusiausvyrą, kai nėra stipraus traukos centro, kai kurios moterys valdo savo vyrus nežemindamos savęs, nes juk intelektui visada skirta valdyti.

(Ištraukos)

Ne be pagrindo vyrai skundžiasi mūsų lyties kvailu kaprizingumu ir užgaidumu, kai jie kandžiai nepašiepia mūsų užsispyrėliškų įgeidžių ir palaižūniškumo. Žiūrėkite, sakyčiau aš, kokie tikrieji nemokšiškumo padariniai! Niekuomet tvirtai nemąstys tas, kuris pasikliaus tik prietarais.

Šis viską griaunantis srautas plūs tol, kol atsiras kliūčių, galinčių jį sustabdyti. Nuo pat kūdikystės moterys yra auklėjamos ir mokomos savo mamų pavyzdžiu: neva, nors truputį nutuokdamos apie žmogaus silpnybes – gudrumą, būdo švelnumą, *išorišką* paklusnumą ir skrupulingą atidumą naivuoliškoms padoraus elgesio taisyklėms, – jos įgis vyro globą. O jei jos dar ir gražios, tai mažiausiai dvidešimt gyvenimo metų joms nieko daugiau nereikės...

Kaip baisiai įžeidžia tie, kurie pataria mums būti tik švelniais naminiais gyvulėliais! Pavyzdžiu gali būti tas visa nugalintis, taip dažnai ir karštai šlovinamas švelnumas, kurio visa galia slypi nuolankume. Kaip tai vaikiška ir koks menkas yra tas padaras (ar gali jis būti nemirtingas?), kuris žeminsis norėdamas viešpatauti tokiais siaubingais metodais?..

Mane gali apkaltinti arogantiškumu, tačiau aš privalau išsakyti tai, kuo tvirtai tikiu: visi rašytojai, nuo Rousseau iki dr. Gregory[17], kurie yra rašę apie moterų švietimą ir elgesį, jas pavaizdavo silpnesnėmis, labiau nenatūraliomis, visuomenei menkesnę naudą teikiančiomis būtybėmis nei yra iš tiesų. Aš būčiau galėjusi šį įsitikinimą išreikšti kur kas santūriau, bet bijau, kad tai būtų buvęs veikiau apsimestinis verkšlenimas, o ne atviras mano jausmų išsakymas, akivaizdžios išvados, kurias man leido padaryti patirtis ir apmąstymai... Taigi aš visai nesutinku su visų tų knygų autoriais, kurie, mano nuomone, siekia pažeminti pusę žmonijos ir moteris stengiasi pavaizduoti malonias netgi jų dorybės kaina.

Antra vertus, pasak Rousseau, jei vyras, subrendęs fiziškai, pasiekė proto tobulumą, tai žmonai tikriausiai derėtų visiškai pasikliauti jo protu, kad jų sąjunga būtų tvirta ir neišardoma. Ir tada grakšti gebenė ir ąžuolas, kurį ji apsivyniojusi ir kuris ją palaiko, sudarytų vienybę, kuri būtų ir

stipri, ir graži. Deja! Vyrai, kaip ir jų pagalbininkės, dažnai yra viso labo peraugę vaikai! Dar daugiau: dėl ankstyvo palaido gyvenimo jie ir savo išore vargiai bepanašūs į vyrus. O jei aklas veda aklą, nereikia būti pranašu, kad galėtum numatyti tokios santuokos padarinius...

Rousseau teigia, kad moteris niekada, nė valandėlę, neturėtų jaustis nepriklausoma, kad baimės verčiama ji turi rodyti savo *įgimtą* gudrumą ir elgtis kaip koketiška vergė, idant būtų labiau viliojanti, *meilesnė* vyro bičiulė jam užsimanius atsipalaiduoti. Jis pateikia argumentų, kuriuos tariasi gavęs iš pačios gamtos, ir teigia, kad tiesa ir tvirtybė – visų žmogiškųjų dorybių kertiniai akmenys – turėtų būti ugdomos su tam tikrais apribojimais. Mat paklusnumas yra svarbiausias moteriško charakterio bruožas, kurį būtina įdiegti su negailestingu griežtumu.

Kokia nesąmonė! Kada gi atsiras toks didis vyras, turintis tiek proto tvirtybės, kad galėtų išsklaidyti dūmus, kuriais išpuikimas ir gašlumas apgaubė šią temą! Jeigu moterys yra savo prigimtimi menkesnės negu vyrai, jų dorybės turi būti tokios pat ryškios kaip ir vyrų, arba dorybė yra santykinė idėja. Todėl jų elgesys turi remtis tais pačiais principais ir turėti tą patį tikslą.

Kadangi moterys yra susijusios su vyrais dukters, žmonos arba motinos ryšiais, jų moralinės savybės gali būti įvertintos pagal tai, kaip jos atlieka šias paprastas pareigas. Bet tikslas, svarbiausias jų pastangų tikslas, turėtų būti jų pačių sugebėjimų atskleidimas ir sąmoningos dorybės įgijimas. To jos gali siekti sau maloniu būdu, tačiau privalo neužmiršti (kaip ir vyrai), kad gyvenimas teikia ne tą laimę, kuri gali patenkinti nemirtingą sielą. Aš nenoriu, kad abi lytys būtų taip pasinėrusios į abstrakčius apmąstymus arba turėtų tokių nežemiškų idėjų, jog pamirštų joms skirtas meilę ir pareigas, nes tai ir yra, tiesą pasakius, priemonės gyvenimo

vaisiui sukurti. Priešingai, aš iš visos širdies siūlyčiau jas, nors ir primygtinai teigiu, jog ta meilė ir tos pareigos teikia didžiausią pasitenkinimą, kai jos tinkamai ir blaiviai suvokiamos.

Turbūt vyraujanti nuomonė, kad moteris buvo sukurta vyrui, bus kilusi iš poetiško Mozės pasakojimo. Tačiau manoma, kad tik nedaugelis tų, kurie rimtai svarstė šią temą, tikėjo Ievą buvus vienu iš Adomo šonkaulių. Tokia išvada yra arba absurdiška, arba priimtina tik tiek, kiek įrodo, jog vyras nuo gilios senovės suprato, kaip patogu jėga pavergti savo gyvenimo draugę, įkinkyti ją į jungą, nes ji buvo sukurta tik jo patogumui arba malonumui...

Aš žinau, kad nepagarbiai kalbėti apie meilę – vadinasi, išduoti sentimentus ir švelnius jausmus. Bet aš noriu kalbėti tiesos kalba ir kreiptis į protą, o ne į širdį. Išdrįsti išgyvendinti meilę iš pasaulio būtų tas pats, kas atimti iš Cervanteso Don Kichotą ir įžeisti sveiką nuovoką. Tačiau ne toks absurdiškas atrodo bandymas sutramdyti šią audringą aistrą ir įrodyti, kad jai neleistina nuvainikuoti pasaulio galiūnų bei pasisavinti skeptrą, kuriuo turėtų apgalvotai naudotis sveikas protas.

Jaunystė yra meilės laikas tiek vyrams, tiek moterims. Tačiau tomis nerūpestingo džiaugsmo dienomis reikėtų ruoštis svarbesniems gyvenimo metams, kai jausmus pakeis apmąstymai. Bet Rousseau ir dauguma rašytojų vyrų, kurie pasekė jo pėdomis, labai stengėsi įteigti, kad moterų švietimas turi būti nukreiptas į vieną tikslą – padaryti jas kuo malonesnes.

Leiskite man pasiginčyti su šios nuomonės šalininkais, kurie menkai tenutuokia apie žmogaus prigimtį. Ar jie įsivaizduoja, kad vedybos gali visiškai pakeisti gyvenimo būdą? Moteris, kuri buvo mokoma tik patikti, netrukus supras, kad jos kerai yra tarsi nematomi saulės spinduliai, tačiau jie negali šildyti vyro širdies, kai matomi kasdien, kai vasara

baigiasi. Ar ji turės pakankamai jėgų ieškoti savyje nusiraminimo ir ugdyti savyje slypinčius sugebėjimus? Argi nėra protingiau tikėtis, jog moteris stengsis patikti kitiems vyrams ir, apimta emocijų, kurios sukyla tikintis naujų pergalių, bandys užmiršti tą skausmą, kurį patyrė jos meilė ir garbė? Kai vyras nustos būti mylimuoju – o toks laikas neišvengiamai ateis, – jos noras patikti atslūgs arba taps kartėlio šaltiniu. Ir tada meilė, kuri, palyginti su kitomis aistromis, turbūt yra greičiausiai praeinantis jausmas, užleidžia vietą pavydui ir tuštybei.

Dabar aš kalbu apie moteris, kurias tramdo principai arba prietarai. Nors jos su pasibjaurėjimu vengia intrigų, vis dėlto norėtų, kad kitų galantiškas dėmesingumas įrodytų, jog jų vyrai jas žiauriai ignoruoja, arba svajoja ištisas dienas ir savaites apie laimę, kurią patiria gimingos sielos, kol galop dėl nepasitenkinimo palūžtų jų sveikata ir sielą apimtų neviltis. Tad kaip gali šis didysis patikimo menas būti toks svarbus tyrimo objektas? Tai naudinga tik meilužei. O garbinga žmona ir rimta motina turi skirti jėgas tam, kad išryškintų savo dorybes; ji turi vertinti vyro prisirišimą kaip vieną iš tų paguodų, kurios palengvina jos užduotį ir padaro gyvenimą laimingesnį. Visiškai nesvarbu, ar ji bus mylima, ar atstumta, jos didžiausias noras – būti gerbiamai ir nedaryti taip, kad josios laimė priklausytų tik nuo tos būtybės, kuri mėgsta jos silpnybes.

Panašią klaidą darė ir garbusis daktaras Gregory. Aš gerbiu jo širdingumą, bet visiškai nepritariu jo garsiajam kūriniui *Palikimas dukterims*...

Dr. Gregory... aiškiai rekomenduoja veidmainystę. Jis pataria nekaltai mergaitei tramdyti savo jausmus, linksmai nešokti, kai kojos pačios kilojasi, nors jos judesiai visai padorūs. Kodėl tiesos ir sveiko proto vardan bent viena moteris negalėtų prisipažinti, kad jai sunku nusėdėti vietoje arba,

kitaip tariant, kad ji sveika? Kam slopinti nekaltą linksmumą rūsčiais perspėjimais, neva vyrai gali ją negerai suprasti, nors ji apie tai nė nemano. Tegu palaidūnas mano ką tik nori. Bet aš viliuosi, jog nė viena protinga motina netramdys įgimto jaunatviško atvirumo ir nesistengs įdiegti tokių nepadorių perspėjimų...

Lygiai tokie patys yra dr. Gregory patarimai apie jausmų švelnumą. Jis pataria moteriai neugdyti šių bruožų, jei ji pasiryžo ištekėti...

Jeigu visi moters proto sugebėjimai bus ugdomi tik tam, kad didintų jos priklausomybę nuo vyro, jeigu, įsigijusi vyrą, ji manys, jog jau pasiekė savo tikslą ir didžiuosis ta niekinga karūna, tai tegu ji džiaugiasi tuo savo nusižeminimu, kuris nedaug teišskiria ją iš kitų gyvūnų tarpo. Bet jeigu ji, siekdama, kad būtų tikrai įvertintas jos aukštas pašaukimas, sugebės pažvelgti į ateitį, tegul ji ugdo savo išmintingumą, nesvarstydama, kokio būdo bus tas vyras, už kurio jai lemta ištekėti. Tegu ji ryžtasi, per daug nesirūpindama savo dabartine laime, išugdyti tokius savo bruožus, kurie išaukština mąstančią būtybę, – tuomet šiurkštus, neelegantiškas vyras įžeis jos skonį, bet nesudrums jos dvasinės ramybės. Ji neprievartaus savo sielos norėdama prisiderinti prie savo išrinktojo silpnybių, o toleruos jas. Jo charakteris gali būti nepakeliamas, bet tai netrukdys moteriai išsaugoti savo dorybę...

Aš garantuoju, kad tinkamas lavinimas arba, tiksliau, žinių gausumas leis moteriai gyventi oriai. Ir manyti, jog jai nederėtų per daug lavinti savo skonį, kad jo retsykiais neįžeistų vyras, reikštų palikti nuošaly svarbiausius dalykus. Tiesą sakant, nežinau, kam reikia išlavinto skonio, jeigu individas negali būti laisvas nuo visokių gyvenimo negandų, jei jam neatsiveria džiaugsmo šaltiniai, priklausantys vien tik nuo jo proto veiklos...

Neaišku, ar tai teikia daugiau skausmo, ar džiaugsmo? Atsakymas parodys, ko tėra vertas dr. Gregory patarimas ir kaip kvaila bei tironiška kurti vergavimo sistemą arba bandyti išauklėti padorias būtybes laikantis kokių nors kitų – ne grynojo proto diktuojamų – taisyklių. Tai tinka visai žmonių giminei.

Elgesio švelnumas, kantrumas ir pakantumas yra tokios mielos, dieviškos savybės. Bet jos įgyja visai kitą pobūdį, kai švelnumas yra tik paklusnus nuolaidžiavimas, kai padeda silpnajam reikšti meilę tik todėl, kad jam reikia globos, kai jis tampa kantrus, nes turi tylėdamas iškęsti nuoskaudas, šypsotis prieš pakeltą botagą ir nedrįsti priešintis...

Kaip moterims egzistuoti tada, kai jos negali nei ištekėti, nei būti ištekintos, mums nepaaiškinama. Nors moralistai sutinka, kad gyvenimo būdas įrodo, jog įvairios aplinkybės *vyrą* labiau paruošia ateičiai, jie visi patarinėja *moteriai* rūpintis tik dabartimi. Švelnumas, nuolankumas ir šuniškas prieraišumas šiuo atveju yra rekomenduojami kaip didžiausios moterų giminės dorybės. Nekreipdamas dėmesio į kaprizingą gamtos prigimtį, vienas rašytojas pareiškė, kad moteriai netinka būti melancholiškai, nes tai būdinga tik vyrams. Moteris sukurta būti vyro žaislu, jo barškučiu, kuris turi barškėti prie jo ausų ir vyti šalin rimtas mintis, kai jis užsigeidžia pasilinksminti...

Jeigu... [moterys] tikrai sugeba elgtis kaip protingos būtybės, tai tegul jos neleidžia su savimi elgtis kaip su vergėmis ar kaip su gyvuliais, priklausančiais nuo vyro užgaidos. Tegul jos verčiau lavina savo protą, papildo jį tauriomis elgesio taisyklėmis ir sąmoningai įgyja orumo, kuris leistų joms pajusti, kad priklauso tik nuo Dievo. Pamokykime jas kartu su vyrais paklusti būtinybei, o ne suteikime moralei lyties atspalvį vien tam, kad padarytume moteris meilesnes...

Tai gali būti pavadinta utopiškomis svajonėmis. Dėkoju tai Esybei, kuri įskiepijo man šias svajones ir suteikė man pakankamai stiprybės išdėstyti savo samprotavimus. Būdama dėkinga jai už palaikymą, aš su pasipiktinimu žvelgiu į klaidingas mintis, kurios pavergia mano moteriškąją giminę.

Aš myliu vyrą kaip draugą, partnerį, bet jo valdžia – tikra ar užgrobta – neveikia manęs, nebent individo protas būtų vertas mano pagarbos, bet ir tuomet žaviuosi protu, o ne vyru. Tiesą sakant, kiekvienas atsakingas būtybės elgesys turi būti valdomas proto veiksmų. Jei taip nėra, tai kuo tuomet remiasi Dievo valdžia?

Man atrodo, kad svarbu yra apsistoti prie šių aiškių tiesų, kadangi moterys visada buvo tarsi atskirtos, izoliuotos, nors joms ir nebuvo priskiriamos dorybės, kuriomis turėtų būti pasipuošusi žmonija; jos buvo apdovanotos dirbtiniu žavumu, kuris suteikė joms trumpalaikę galią. Meilė jų krūtinėse pakeičia kiekvieną kilnesnę aistrą, jų vienintelis troškimas yra būti doroms, kelti emocijas, užuot įkvėpus pagarbą; ir toks niekingas, žemas troškimas kaip vergiškas nuolankumas, esant absoliučiai monarchijai, sunaikina visas charakterio jėgas. Laisvė – dorybės motina. Netekusios galimybės kvėpuoti gaivinančiu laisvės oru, moterys yra pasmerktos džiūti kaip egzotiški augalai ir laikomos puikiomis gamtos klaidomis...

Jeigu vyrų pasididžiavimas yra tiktai kūno jėga ir šioks toks protas, tai kodėl moterys yra taip aklai jais susižavėjusios? Rousseau suteikė joms įtikinamą ir svarų pasiteisinimą, koks galėjo ateiti į galvą tik vyrui, kurio vaizduotė neturi ribų, – kad jos turi pretekstą nusileisti įgimtam goduliui, nenusižengdamos padorumui (nė kiek nepažeisdamos romantinės kuklumo auros, būdingos jų giminei), o tai tenkina palaidūno vyro savimeilę.

Moterys, suklaidintos šių sentimentų, kartais giriasi savo

silpnumu. Jos įgyja jėgą žaisdamos vyrų *silpnumu* ir didžiuojasi neteisėta valdžia, kadangi jos, kaip ir turkų haremo gyventojos, turi daugiau galios nei jų šeimininkai. Taip dorybė paaukojama laikinam malonumų patenkinimui, o gyvenimo garbingumas – trumpalaikiam džiaugsmui...

Jeigu bus manoma, jog moteris sukurta vien tik tam, kad patenkintų vyrus ar kad būtų vyriausioji tarnaitė, gaminanti vyrui valgį ir besirūpinanti jo baltiniais, tai motinos ir tėvai turėtų rūpintis fiziniu dukrų auklėjimu ar bent jau neardyti jų sveikatos klaidingomis grožio ir moteriško pranašumo idėjomis...

Kad būtų išsaugotas individualus grožis – moters garbė, – mergaitės būna pasmerktos nejudriam gyvenimui (kol berniukai siaučia lauke), kuris varžo kūną labiau nei kiniški raiščiai. Dėl to silpsta raumenys, suglemba nervų sistema. O Rousseau pastabos, kad mergaitės turi... natūralų, t.y. įgimtą, nepriklausomą nuo auklėjimo, potraukį prie lėlių, drabužių ir plepėjimo, yra tokios vaikiškos, jog nevertos rimtesnių ginčų.

Ko gero, aš turėjau galimybę stebėti daugiau mergaičių jų ankstyvojoje vaikystėje nei J.J. Rousseau, – aš atsimenu savo pačios įspūdžius, be to, nuolat stebėjau aplinką ir toli gražu nesutinku su Rousseau požiūriu į pirmuosius moteriško charakterio požymius ir net drįstu teigti, jog mergaitė, kurios asmenybė nebuvo slopinama primestu neveiklumu, kurios tyrumas nebuvo teršiamas peršant iškreiptą gėdos jausmą, visuomet bus nenuorama ir lėlė nežadins jos susidomėjimo, nebent uždaryta ji neturėtų iš ko rinktis. Vienu žodžiu, mergaitės ir berniukai kuo puikiausiai žaistų drauge, jeigu lyčių skirtumas nebūtų įdiegtas kur kas anksčiau nei pati gamta jas išskiria. Aš netgi teigiu kaip neginčytiną faktą, jog daugelis intelektualių ir sveikai protaujančių moterų, kurias stebėjau, atsitiktinai nebuvo skatinamos lavintis ir tobulėti...

O! Ir kodėl moterys – rašau tai su švelniu susirūpinimu – neapsiriboja tuo žmoniškumo ir civilizuotumo siūlomu abipusiu mandagumu, kaip esti tarp vyrų, ir maloniai leidžia nepažįstamiems rodyti joms daugiau dėmesio ir pagarbos? Ir kodėl „pačiame savo grožio žydėjime" jos nepamato, kad šie su jomis elgiasi kaip su karalienėmis ir pagarbą rodo tik dėl akių, idant jos atsižadėtų ar net neprisiimtų natūraliai joms duotų teisių? Po to joms, patupdytoms kaip paukščiai narvelyje, belieka valytis snapu plunksneles ir žingsniuoti su juokingu išdidumu nuo laktelės prie laktelės. Tiesa, jas aprūpina maistu ir drabužiais, ir už tai nereikia nei verpti, nei austi, bet už tai mokama savo sveikata, laisve, dorybe...

Aš apgailestauju, kad vyrai nuolat žemina moteris savo dėmesio nuotrupomis, manydami, jog tai vyriška, – nors šitaip jie tik užgauliai įtvirtina savo pranašumą. Rodyti pagarbą menkesniam – nereikia tokios malonės. Kai matau tas ceremonijas, kai vyras, kuo rimčiausiai susirūpinęs, puola kelti nosinaitės ar užsklęsti durų, nors *dama* galėjo pati tai padaryti, – tai man atrodo taip kvaila, kad aš vos valdausi.

Ką tik suvokiau beprotišką savo širdies troškimą, kurio nenutylėsiu, nors jis gali sukelti nemaža juoko. Aš kuo rimčiausiai noriu, kad lytys visuomenėje nebūtų skiriamos, – nebent meilė įkvėptų tokį skirtingą jų elgesį. Mat šis skyrimas, mano tvirtu įsitikinimu, yra charakterio silpnumo, priskiriamo moteriai, pagrindas; tai yra priežastis, dėl kurios nesiekiama supratimo, o tik uoliai rūpinamasi įgyti gerų manierų; dėl tos pačios priežasties gracingumas vertinamas labiau nei herojiškos dorybės...

Moterys retai kada turi pakankamai rimtą užsiėmimą, kuris numaldytų jų jausmus; neišbrisdamos iš smulkių rūpesčių ir tuščių malonumų, kuriems bergždžiai eikvoja dvasios ir kūno jėgas, jos savaime tampa tik jutimų objektais. Trumpai tariant, visas moterų auklėjimas (ir visuomenės

auklėjimas apskritai) linkęs pačias geriausias iš jų išugdyti romantiškas ir nepastovias; kitos lieka smulkmeniškos ir tuščiagarbės. Bijau, kad dabartinėje visuomenėje šitas blogis negali būti nors kiek ištaisytas; kada nors, įsivyravus labiau girtiniems siekiams, galbūt moterys ims gyventi labiau pagal prigimtį bei protą ir, įgaudamos daugiau orumo, taps naudingesnės ir dorybingesnės...

Tikrosios dorovės aš daugiausia pastebėjau tarp neturtingųjų. Daugelis neturtingų moterų augina vaikus negailėdamos jėgų ir prakaito ir saugo savo šeimą, kad blogas vyrų elgesys jų nepaliestų; o damos yra pernelyg ištižusios, kad būtų išties doros, ir civilizacija jas labiau nusilpnino negu ištobulino. Išties tas jausmas, kurį aš pajutau neturtingoms ir beveik neišsimokslinusioms moterims, kurios laikėsi didvyriškai, patvirtino mano nuomonę, jog tuščias laiko leidimas pavertė moterį žaisliuku. Vyras, paėmęs jos kūną, palieka protą rūdyti, o kai jį nuvargina fizinė meilė – maloniausia jo pramoga, – jis stengiasi pavergti pačią moterį; ir kas gali pasakyti, kiek dar prireiks kartų, kad būtų sukaupta pakankamai dorybių bei talento nelaimingų vergių palikuonims išlaisvinti?

Versta iš: Mary Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Women*. – New York: W.W. Norton, 1988.

JOHN STUART MILL

Johnas Stuartas Millis (1806–1873) visada užėmė reikšmingą vietą politinės filosofijos istorijoje. Tačiau tik pastaruosius du dešimtmečius pradėta deramai vertinti Millio lyčių santykių teorijos reikšmė tiek jo filosofijai apskritai, tiek ir feministinio mąstymo istorijai. Pateikiamas tekstas – ištraukos iš 1869 m. J.S. Millio parašyto kūrinio *Moterų pavergimas*, kuris dabar laikomas vienu iš svarbiausių jo darbų. Didžiausias Millio nuopelnas – jo aistringas individo laisvės ir laisvo mąstymo – svarbiausios individo laisvės sąlygos – gynimas. Tad nenuostabu, kad tiek daug energijos jis skyrė moterų išlaisvinimui, mat jų gyvenimą jo epochoje labai varžė vedybos ir jos paskutinės – netgi vėliau nei vergai – išsikovojo visas modernios pilietybės teises.

Intelektualinį Millio akiratį nulėmė neįprastos jo gyvenimo aplinkybės. Jo tėvas Jamesas Millis buvo utilitaristinės politikos filosofo J. Benthamo mokinys ir bičiulis. Benthamas skelbė, kad visuomenę galima efektyviai organizuoti apskaičiuojant „didžiausią didžiausio žmonių skaičiaus laimę" ir kad žmogaus elgesį nulemia malonumų siekimas ir noras išvengti skausmo. Jaunąjį Johną Stuartą tėvas nuolat lavino pagal Benthamo principus, kad jis taptų pavyzdingu asmeniu ir piliečiu. Nuo trejų metų jis buvo mokomas graikų kalbos, nuo šešerių skaitė didžiuosius romėnų rašytojus, o nuo septyniolikos rašė straipsnius ir ėmėsi burti diskusijų

grupes, ginančias utilitarinę politiką ir socialines reformas. Tačiau, sulaukęs dvidešimties, Millis išgyveno tai, ką *Autobiografijoje* aprašė kaip sunkią dvasinę krizę, kurios metu pradėjo kvestionuoti pamatines utilitarizmo prielaidas ir ėmė ieškoti emocinės žmogaus būties prasmės. Galiausiai jis viešai atsisakė savo tėvo bei Benthamo požiūrio, kad galima atskleisti vienintelį principą, kuriuo būtų paaiškintas žmogaus elgesys ir kuris būtų įstatymų leidybos pamatas. Jis atsigręžė į tokius mąstytojus kaip Comte'as, Saint-Simonas ir Tocqueville'is.

Būdamas dvidešimt penkerių, Millis pamilo moterį, kuri buvo nepriklausomų radikalių socialinių pažiūrų ir kuri vėliau smarkiai paveikė jo žmonių santykių supratimą ir naujo požiūrio į gyvenimą formavimąsi. Harriet Taylor, porą metų jaunesnė už Millį, buvo ištekėjusi ir augino trejetą vaikų. Ji buvo moterų teisių gynėja: jos 1851 m. parašyta esė *Politinių teisių suteikimas moterims* – tai tikras ankstyvojo Didžiosios Britanijos moterų judėjimo teisinių ir politinių reikalavimų pavyzdys. Dvidešimt metų ji ir Millis buvo artimi bendražygiai; Harriet vyras galiausiai susitaikė su padėtim ir leido jai gyventi atskirai savo namuose. Johnas ir Harriet galėjo laisvai palaikyti ryšius, kuriuos Millis apibūdino kaip idealią platonišką draugystę, bet kurią jų laiškai atskleidžia buvus gana romantišką aistrą. Praėjus dvejiems metams po vyro mirties, jie pagaliau susituokė. Į klausimą, kiek Harriet Taylor turėjo įtakos Millio mąstymui, nėra atsakyta ir šiandien. Kai kurie politikos teoretikai pažymi, kad pats Millis *Autobiografijoje* pareiškė, jog ji buvo reikšmingiausių jo idėjų šaltinis. Kiti ginčija, kad vargu ar taip buvę iš tiesų, nes visi brandžiosios Millio filosofijos elementai glūdėję jo ankstyvuosiuose raštuose. Tačiau kad ir kokia būtų Harriet įtaka visai Millio filosofijai, nėra abejonės, kad ilgos intymios draugystės, lygybės ir intelektualinių mainų

patirtis suvaidino esminį vaidmenį formuojantis Millio pažiūroms į moteris ir santuoką.

Millio lyčių teorijos pagrindą sudaro du skirtingi, tačiau susiję teiginiai: vienas kalba apie būtinybę reformuoti teisinę moterų padėtį, kitas liečia psichologines ir etines lyčių santykių dimensijas. Dėl moterų teisinės padėties Millio argumentas paprastas, bet svarus: žemesnė moters teisinė padėtis XIX a. Anglijos visuomenėje labai prieštarauja moderniems lygybės ir asmens laisvės principams ir turi būti reformuota, jeigu civilizacija pažangėja. Savo darbe „Šeimos vergija ir draugystė", kuris, pasak Mary Lyndon Shanley, yra „viena iš stipriausių vyrų dominavimo santuokoje kritikų Vakarų filosofijos istorijoje", Millis lygina moterų padėtį patriarchalinėje šeimoje su vergų padėtimi[1]. Nors Viktorijos laikų viduriniųjų sluoksnių moterys, apie kurias kalba Millis, gyveno, be abejonės, lengviau nei juodieji vergai, palyginimas turi labai konkretų pagrindą. Kaip ir vergai, šios moterys teisiškai buvo visiškai priklausomos nuo vyrų, kuriems įstatymai leido be išlygų visiškai kontroliuoti savo žmonų turtą, uždarbį, kūną ir netgi jų vaikus. Aprašydamas vedybas tokiais atžvilgiais, Millis kritikavo naivią anglų visuomenės prielaidą, kad moterys sudaro vedybų sutartį savanoriškai, kaip nepriklausomi individai. Vienas stipriausių jo argumentų yra mintis, kad moterys iš esmės yra priverčiamos ištekėti, nes XIX a. Anglijoje jos neturėjo kito pasirinkimo nei asmeninei, nei profesinei saviraiškai.

Psichologinė ir egzistencinė plotmė išryškėja Millio teorijoje tada, kai jis mėgina paaiškinti, kaip šie ypatingai nelygūs santykiai yra išlaikomi. Pasak Millio, ryšys tarp vyro ir žmonos yra sudėtingesnis ir despotiškesnis negu tarp šeimininko ir vergo, nes jis apima dar ir papildomą emocinio pavergimo elementą – vyrai ne tik reikalauja žmonų nuolankumo, bet ir „jausmų", taip pat valdyti ir moterų

seksualumą. Tikrasis vyrų galios šaltinis yra tai, kad jų ryšio struktūra verčia moteris aktyviai siekti vyrų palankumo, ypač rūpinantis savo seksualinių patrauklumu. Moterys neturi galimybės elgtis kaip nors kitaip, nes jų materialinė egzistencija ir ribotos laisvės priklauso tik nuo vyrų palankumo. Šis Millio argumentavimo aspektas nepaprastai panašus į Simone de Beauvoir teiginį, kad moterys noriai sutinka būti pavergtos, nes vyrai rūpinasi ne tik jų materialine egzistencija, bet pavergimas atpalaiduoja jas ir nuo egzistencinės atsakomybės už pačią savo būtį. Lyg numatydamas Beauvoir teoriją, Millis pateikia dvi pagrindines priežastis, kodėl atsiranda vyrų poreikis jaustis pranašesniems už moteris: pirma, troškimas valdyti kitus yra senas kaip pati žmonija (Beauvoir, sekdama Hegeliu, pasakytų, jog poreikis priešpriešinti save *kitam* yra „esminis žmogaus sąmoningumo bruožas") ir, antra, visuotinis socialinis ir kultūrinis moterų pavergimas leidžia net pačiam jautriausiam vyrui pasijusti didesniam ir geresniam, negu yra iš tikrųjų. Ši padėtis atsirado kaip vyro didesnės fizinės jėgos rezultatas; ji yra giliau įsišaknijusi negu koks nors kitas pavergimo santykis, nes abipusis tiek vienos, tiek kitos lyties suinteresuotumas yra labai didelis. Pasak Millio, tai įtvirtinama įpročiais ir papročiais, kurie neleidžia vyrams įžvelgti prieštaravimo, kad racionalumo ir laisvės amžiuje išlaikomi tokie neteisėti saitai. Kaip ir Hegelio nagrinėtas šeimininko–vergo santykis, šis santykis stipriai žaloja abiejų pusių sąmonę.

Per pastaruosius du dešimtmečius Millį iš naujo įvairiai įvertino feministai politikos teoretikai. Jean Bethke Elshtain, svarbios knygos *Viešas vyras, privati moteris: moterys socialinėje ir politinėje mintyje*[2] autorė, labai kritiškai traktuoja Millį, teigdama, kad jam nepavyko patenkinamai paaiškinti nei vyrų dominavimo šaltinių, nei jo prigimties. Ji kritikuoja

Millį ir todėl, kad šis savo argumentus grindė Švietimo epochai ir liberalams būdinga proto ir instinkto, kaip gerosios ir blogosios žmogaus prigimties pusių, priešstata. Elshtain nuomone, Millio teorija turi rimtų trūkumų, nes jis naiviai teigia, kad, reformavus moterų padėtį visuomenėje, kartu pagerėtų ir jų padėtis privačioje šeimos srityje. Dar blogiau, kad Millis nekvestionuoja darbo pasidalijimo tarp lyčių, kuris koja kojon žengia kartu su radikaliu viešosios bei privačiosios sričių atskyrimu ir kurį dauguma feminizmo mąstytojų laiko vienu iš pagrindinių nelygybės moderniaisiais laikais šaltinių. Millio vedybinių santykių reforma vyrą ir toliau palieka vieninteliu šeimos maitintoju, o moteris „pasirenka" žmonos ir motinos profesiją, dalyvaudama ir visuomeninių reikalų pasaulyje tik kaip balsuotoja.

Tačiau aš drįsčiau sakyti, kad ši kritika liečia tik paviršutiniškiausią Millio retorikos sluoksnį ir nepakankamai įvertina sudėtingas prasmes, slypinčias jo tekste. *Moterų pavergimas* atskleidžia esminius konfliktus, kurie glūdi Millio pastangose teoriškai įprasminti moterų laisvėjimą griežtos patriarchalinės kultūros aplinkoje, nuo kurios jis pats negalėjo visiškai atsiriboti. Didžiausia Millio projektų naujovė buvo ne jo raginimas reformuoti moterų teisinę padėtį (tai daryti ragino ir kiti liberalai), bet tai, ką Shanley vadina jo draugystės ir abipusiškumo, kaip vedybinių santykių pagrindo, „feministine vizija". Shanley pabrėžia, kad, įsivaizduodamas vedybas kaip etinį draugystės ryšį, Millis sulaužo filosofijos tradiciją, einančią nuo Aristotelio iki Hegelio, kuri nuosekliai įtikinėjo, neva „moterys negali būti vyrų draugės, [nes jos] stokoja moralinių sugebėjimų pasiekti tobuliausias draugystės formas"[3]. Kanados filosofės Prudence Allen terminais tariant[4], Millio pažiūras galima laikyti tarpinėmis tarp „lyčių vienybės" ir „lyčių papildomumo" sampratų. Viena vertus, jis gina santuokinę

draugystę iš įsitikinimo, kad moterys ir vyrai yra lygūs ir panašūs savo sugebėjimu siekti dorybių; kita vertus, jis neniveliuoja lyčių skirtumų, kurių, jo teigimu, negalima pažinti, kol nelygių, iškreiptų santykių nepakeis nauji, reformuoti. Pagaliau Milliui santuokinė draugystė yra ne tik svarbi šeimos santykiams, bet ir būtina žmonijos pažangos ir civilizacijos sąlyga. Galbūt todėl dera sakyti, jog „Millio feministinė vizija... pranoksta jo paties tiesioginį reformos planą“[5].

Feminizmo istorijoje Millis užima svarbią vietą ne tik kaip moterų išlaisvinimo filosofas, bet ir kaip aktyvus kovos už moterų teises Anglijoje dalyvis. Kaip Millis rašo *Moterų pavergimo* pradžioje, jis nuo pat jaunystės tvirtai tikėjęs būtinumu pakeisti moterų padėtį. Pavyzdžiui, būdamas septyniolikos metų, jis buvo areštuotas už tai, kad skelbė informaciją apie gimimų kontrolę varginguose Londono rajonuose. Šis faktas liudija, jog jis gerai suprato, kokia svarbi yra galimybė moteriai reguliuoti savo giminės pratęsimo funkciją. Anglijos sufražisčių judėjimui, kilusiam XIX a. viduryje (pirmoji Moterų politinė asociacija buvo įkurta 1847 m.), Millis padėjo kaip iškilus moterų teisių gynėjas visuomenėje. 1865 m. judėjimas agitavo paremti Millio kandidatūrą, ir jis buvo išrinktas į Parlamentą, kur kėlė klausimą dėl moterų dalyvavimo rinkimuose. Nors *Moterų pavergimas* aiškiai suformulavo jau egzistuojančio Anglijos moterų judėjimo tikslus, feministės kitose Europos šalyse Millio tekste rado įkvėpimą politiniam veiksmui. Kad ir koks būtų tikrasis Millio įtakos mastas, jis visuomet bus svarbus feministinės minties ir aktyvumo simbolis, lygiai kaip ir pavyzdys atidumo, kaip moterų klausimą ir santykius tarp lyčių gali svarstyti filosofija.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

MOTERŲ PAVERGIMAS

JOHN STUART MILL

Šio straipsnio tikslas – kuo aiškiau išdėstyti, kiek tai sugebu, mano nuomonės, kurios aš laikausi nuo pat to laiko, kai apskritai pradėjau turėti kokią nors nuomonę apie visuomeninius ar politinius reiškinius, prielaidas – nuomonės, kuri ne tik kad nesusilpnėjo ir nepakito, bet, plečiantis mano apmąstymams ir gyvenimo patyrimui, nuolat stiprėjo: principas, kuris reguliuoja egzistuojančius dviejų lyčių visuomeninius santykius, t.y. teisinis vienos lyties pavergimas kitai, – yra klaidingas savaime ir dabar yra viena iš pagrindinių žmonijos tobulėjimo kliūčių; šį principą reikėtų pakeisti visiško lygiateisiškumo pricipu, kuris nepripažintų jokios vienos lyties valdžios ar privilegijų nei kitos lyties menkinimo.

Jau vien tai, kaip aš nusakiau savo uždavinį, kurio ėmiausi, rodo, koks jis sunkus. Tačiau klaidinga būtų manyti, kad jis sudėtingas todėl, jog savo įsitikinimus grindžiu nepakankamais ar miglotais motyvais. Sunkumai, su kuriais aš susiduriu, yra tipiški sunkumai, kurie iškyla visais atvejais, kai reikia grumtis su daugybe jausmų. Jei kokia nors nuomonė yra paremta jausmais, ji ne silpnėja, o tvirtėja, kai prieš ją pateikiami svarūs argumentai, nes jei ji remtųsi argumentais, šitų argumentų paneigimas pakirstų įsitikinimą jos svarumu. Bet kada nuomonė remiasi vien tik jausmais, tai kuo daugiau ji yra karštai diskutuojama, tuo labiau jos

šalininkai įsitikina, kad jų jausmai turi labai gilų pamatą, kurio argumentai nepasiekia. Jausmams išliekant nepakitusiems, atsiranda vis naujų argumentų, kurie paremia senuosius. Yra tiek daug priežasčių, dėl kurių jausmai, susiję su šia tema, yra patys stipriausi ir giliausi iš visų tų, kurie supa ir gina senąsias institucijas bei papročius, ir mums nereikia stebėtis, kodėl dideli šiuolaikiniai dvasiniai ir visuomeniniai pokyčiai juos pakeitė ir išklibino mažiau nei kitus jausmus. Mes taip pat neturėtume manyti, jog barbarizmai, kurių žmonės ilgiausiai laikosi įsitvėrę, yra mažesni barbarizmai nei tie, kurių jie atsikrato greičiau...

Visų pirma nuomonė, palaikanti dabartinę sistemą, kuri visiškai pajungia silnesniąją lytį stipresniajai, remiasi vien teorija, nes niekada dar nebuvo praktiškai išbandyta jokia kita sistema; taigi patyrimas ta prasme, kuria jis banaliai priešpriešinamas teorijai, negali teigti paskelbęs savo nuosprendį. Antra, ši nelygiateisiškumo sistema niekada nebuvo suvokta sąmoningai, nebuvo reikiamai apgalvota, niekada nesirėmė kokiomis nors visuomeninėmis idėjomis ar supratimu, kas galėtų teikti naudą žmonijai ar visuomeninei tvarkai. Šią sistemą lėmė tai, jog dar žmonių visuomenės raidos priešaušryje kiekviena moteris (todėl, kad moteris nelabai vertino vyrai, be to, moterų raumenų jėga nebuvo tokia didelė) vienaip ar kitaip priklausoma nuo kokio nors vyro. Įstatymai ir valstybinė santvarka visada prasideda nuo to, kad pripažįsta jau egzistuojančius santykius tarp individų. Tai, kas buvo tik fizinis faktas, įstatymai ir santvarka paverčia įstatymine teise, suteikia tam visuomeninę sankciją ir siekia įstatymų nevaldomą fizinės jėgos konfliktą pakeisti viešomis ir organizuotomis šių teisių įtvirtinimo ir gynimo priemonėmis. Šiuo būdu tie, kurie jau anksčiau būdavo priversti paklusti, pavergiami teisiškai. Vergija, anksčiau buvusi vien šeimininko ir vergo jėgos

santykio reikalas, tapo įteisintu susitarimu tarp pačių šeimininkų, kurie vienydamiesi bendromis jėgomis galėjo apginti savo nuosavybę, taip pat ir vergus. Ankstyvaisiais laikais visos moterys ir dauguma vyrų buvo vergai. Turėjo praeiti daug amžių, kai kurie iš jų buvo gana aukštos kultūros, kad pagaliau atsirastų pakankamai drąsių mąstytojų, suabejojusių vienokios ar kitokios vergijos teisėtumu ir jos absoliučia visuomenine būtinybe...

Ilgainiui tokių mąstytojų atsirado; ir (bendrajai visuomenės pažangai padedant) vyrų vergija, bent jau visose krikščioniškosios Europos šalyse (nors vienoje iš jų dar tik visai neseniai), buvo panaikinta, o moterų vergija buvo pamažu pakeista švelnesne priklausomybės forma. Bet ši priklausomybė, kokia egzistuoja dabar, nėra nauja institucija, atsiradusi iš apmąstymų apie teisingumą ir socialinį tikslingumą. Tai yra primityviosios vergijos tęsinys, šiek tiek pakeistas ir sušvelnintas dėl tų pačių priežasčių, kurios apskritai sušvelnino žmonių elgesį bei papročius ir suteikė žmonių santykiams daugiau teisėtumo ir žmoniškumo... Ši priklausomybė išlaikė visas savo brutalios kilmės žymes... Štai tokia yra įsitvirtinusios, nors ir neuniversalios sistemos galia, ir nesvarbu, kad vos ne kiekviename istorijos periode buvo didžių ir gerai žinomų priešingos sistemos pavyzdžių, kuriuos dažniausiai palaikė pačios šviesiausios ir labiausiai klestinčios bendruomenės. Šiuo atveju taip pat per didelę galią turi ir tiesiogiai ja suinteresuotas tik vienas žmogus, o tie, kurie yra priklausomi ir nuo jos kenčia, sudaro visą kitą visuomenės dalį. Šis jungas neišvengiamai žemina visus žmones, išskyrus sėdintįjį soste ir tą, kuris tikisi jį paveldėti. Kaip skiriasi šie atvejai nuo vyrų valdžios moterims! Aš kol kas nieko nesakau apie jos pateisinamumą. Aš tik parodau, kad ji ir negalėjo nebūti daug pastovesnė, nors ir nepateisinama, negu tie kiti valdžios atvejai, kurie, nepaisant

visko, išliko iki pat šių laikų. Kad ir koks būtų pasitenkinimas, kurį suteikia valdžia, ir kad ir koks būtų asmeninis suinteresuotumas ja pasinaudoti, šiuo atveju ji neapsiriboja kuria nors viena klase, o yra bendra visos vyriškosios lyties valdžia. Užuot buvusi daugumai savo rėmėjų tik abstrakčiai geidžiamas dalykas arba, kaip ir įvairių frakcijų politiniai tikslai, menkai svarbi kam nors asmeniškai, išskyrus jų vadus, valdžia šiuo atveju pasiekia kiekvieno vedusio ar besirengiančio vesti vyro asmenį ir jo šeimos židinį. Storžievis kaimietis naudojasi arba naudosis savo valdžia lygiai taip pat kaip ir aukščiausias kilmingasis. Ir šiuo atveju valdžios troškimas yra pats stipriausias, nes kiekvienas žmogus, kuris trokšta valdžios, labiausiai siekia valdyti tuos, kurie yra arčiausiai jo, su kuriais praeina jo gyvenimas, su kuriais jį sieja bendri rūpesčiai ir kurių išsivadavimas iš jo valdžios kertasi su jo asmeniniais polinkiais. Kitais nurodytais atvejais valdžia remiasi tik jėga, net kai ji ir turi mažiau atramos, vis dėlto ja atsikratoma lėtai ir sunkiai, o su vyrų valdžia moterims viskas vyksta dar sunkiau, nors ji nėra nė kiek labiau pagrįsta negu visos kitos valdžios. Mes taip pat turime atsižvelgti į tai, kad turintieji valdžią šiuo atveju turi ir didesnes galimybes užkirsti kelią kokiam nors sukilimui prieš ją. Šeimininkas neišleidžia savo valdinės iš akių ir, galima sakyti, iš savo rankų. Jos santykiai su juo yra artimesni negu su kuriuo nors iš jos nelaimės draugių. Ji neturi jokių galimybių rasti sąjungininkų prieš jį ar jėgos jį nugalėti bent jau trumpam, tačiau, kita vertus, ji turi tam tikrų motyvų siekti jo malonės ir vengti jį įžeisti. Visi mes žinom, kaip dažnai kovotojai už politinę laisvę yra paperkami arba įbauginami susidorojimu. Kiekviena moteris yra nuolat papirkinėjama ir bauginama. Vykstant pasipriešinimui, daugelis vadų ir dar daugiau jų sekėjų privalo beveik visiškai atsisakyti asmeninių malonumų ir savo dalios

palengvinimo. Jei kokia nors privilegijų bei prievartinio pavergimo sistema yra uždėjusi savo jungą ant pavergtųjų pečių, tai...

Tačiau galima sakyti, kad vyrų valdžia moterims skiriasi nuo kitų valdžių tuo, jog tai nėra jėgos valdžia; paklūstama savanoriškai; moterys nesiskundžia ir su ja susitaiko. Pirmiausia labai daug moterų nepripažįsta šitos valdžios. Nuo tada, kai atsirado moterų, galinčių reikšti savo jausmus raštu (tai vienintelė viešumo forma, kurią visuomenė joms leidžia), vis daugiau ir daugiau moterų reiškė protestą prieš susiklosčiusią socialinę jų padėtį: ir visai neseniai tūkstančiai moterų, vadovaujamų iškilių savo lyties atstovių, įteikė Parlamentui peticiją dėl balsavimo teisių. Vis energingiau ir sėkmingiau moterys reikalauja, kad jos galėtų gauti tokį pat solidų išsimokslinimą ir tose pačiose srityse kaip ir vyrai; kiekvienais metais vis atkakliau jos siekia, kad galėtų įgyti tas specialybes ir profesijas, kurios kol kas joms buvo neprieinamos. Nors šioje šalyje, kitaip negu Jungtinėse Valstijose, nėra nei periodiškai vykstančių suvažiavimų, nei organizuotos partijos, kovojančios už moterų teises, čia vis dėlto yra gausi ir gana aktyvi moterų įkurta ir vadovaujama draugija, kuri siekia siauresnių politinių tikslų – balsavimo teisės. Moterys pradeda protestuoti, daugiau ar mažiau kolektyviai, prieš nelygybę ne tik mūsų šalyje ir Amerikoje. Prancūzijoje, Italijoje, Šveicarijoje, Rusijoje matome vykstant tą patį. O kiek yra moterų, kurios tyliai puoselėja panašias viltis, niekas negali žinoti; bet yra daug požymių, rodančių, kiek daug jų *siektų* tokių tikslų, jei jos nebūtų taip griežtai mokomos slopinti savo siekius kaip netinkamus jų lyčiai...

Įvairūs visuomeniniai ir prigimties veiksniai, veikdami kartu, atrodo, neleis moterims kolektyviai pasipriešinti vyrų valdžiai. Moterų padėtis labai skiriasi nuo kitų pavergtųjų klasių padėties, nes jų šeimininkai reikalauja iš jų daugiau

negu patarnavimų. Vyrai nori ne vien moterų paklusnumo, jie nori jų jausmų. Visi vyrai, išskyrus pačius brutaliausius, trokšta, kad jiems artimiausia moteris būtų jų vergė ne per prievartą, bet savo pačios noru, kad ji būtų net ne vergė, o favoritė. Todėl jie praktiškai padarė viską, kad pavergtų jų protą. Visų kitų vergų šeimininkai paklusnumo siekia per baimę; vergai turi bijoti šeimininko arba Dievo. O moterų šeimininkai norėjo daugiau negu paprasto paklusnumo, ir jie nukreipė visą auklėjimą ir švietimą taip, kad padėtų jų tikslui. Visos moterys nuo pat mažens yra auklėjamos taip, kad jos tikėtų, jog jų charakterio idealas yra visiškai priešingas vyrų charakterio idealui; ne laisva valia ir savęs valdymas, bet nuolankumas ir pasidavimas kitų vadovavimui. Visos moralinės normos ir visos dabartinės nuostatos teigia, kad moters prigimtis ir pareiga yra gyventi kitiems; visiškai paneigti save ir neturėti kito gyvenimo, išskyrus jausminį. O jausmus joms yra leidžiama turėti tik vyrams, su kuriais jos yra surištos, arba vaikams, kurie yra papildoma ir nenutraukiama gija tarp moters ir vyro. Sudėjus kartu tris dalykus – pirma, natūralų potraukį tarp priešingų lyčių, antra, žmonos visišką priklausomybę nuo vyro, kai visos privilegijos ir malonumas yra vyro dovana arba visiškai priklauso nuo jo valios, trečia, tai, kad pagrindinis žmogaus pastangų tikslas, atlyginimas už jas ir visi visuomeniniai siekiai moteriai yra pasiekiami tik per jos vyrą, – būtų stebuklas, jei moterų tikslas patikti vyrams nebūtų tapęs moterų švietimo ir charakterio formavimo kelrode žvaigžde. Vadovaudamiesi savanaudiškumo instinktu, vyrai iki galo pasinaudojo šita moterų proto formavimo priemone tam, kad galėtų laikyti moteris pavergtas ir įtikintų jas, jog nuolankumas, paklusnumas ir moterų asmeninės valios atidavimas į vyrų rankas yra pagrindinė moterų seksualinio patrauklumo dalis. Argi galima abejoti, kad kuris nors kitas

jungas, kurį žmonijai pavyko nusimesti, būtų tikrai sulaukęs šių dienų, jei būtų egzistavusios tokios pačios priemonės ir jos būtų buvusios taip pat uoliai taikomos tam, kad palenktų pavergtųjų protus?..

Papročiai, kad ir kaip plačiai jie būtų paplitę, šiuo atveju negali sukurti jokių prielaidų ir neturėtų formuoti jokių išankstinių nuomonių, remiančių moterų socialinį ir politinį pavergimą. Bet aš galiu eiti dar toliau ir teigti, jog žmonijos istorija bei pažangios visuomenės raidos tendencijos neteikia jokių argumentų, remiančių šią teisių nelygybę. Priešingai, jos yra prieš ją. Remdamasis tuo, kiek leidžia spręsti šiuo klausimu ligšiolinė žmonijos tobulėjimo istorija bei visa dabartinių tendencijų visuma, aš taip pat galiu teigti, jog ši nelygybė yra praeities reliktas, kuris nesiderina su ateitimi ir turi būtinai išnykti.

Koks yra specifinis dabarties pasaulio bruožas? Koks yra pagrindinis skirtumas tarp įvairių dabartinių ir buvusių institucijų, visuomeninių idėjų, viso dabartinio ir buvusio gyvenimo? Pagrindinis skirtumas yra tas, kad gimdami žmonės jau nebeužima tam tikros jiems skirtos vietos gyvenime, jie nebeprikaustyti prie jos, jie gali laisvai naudotis savo sugebėjimais ir pasitaikančiomis palankiomis aplinkybėmis ir šitaip pasiekti tai, kas jiems atrodo labiausiai geidžiama. Seniau visuomenė buvo sudaryta visiškai kitokiu principu. Tik gimę žmonės jau užimdavo tam tikrą socialinę padėtį, iš kurios ištrūkti jiems neleisdavo įstatymas. Modernioje Europoje, daugiausia ten, kur pasiekta pažanga visais kitais atžvilgiais, vyrauja diametraliai priešingos nuostatos. Nei įstatymas, nei vyriausybė nesiima nurodinėti, kas atlikinės ar neatlikinės tam tikrą socialinę ar gamybinę operaciją ar kokie jos atlikimo būdai neprieštaraus įstatymui. Šie dalykai palikti nevaržomam individų pasirinkimui...

Pasak senosios teorijos laisvam žmogaus pasirinkimui turi

būti palikta kuo mažiau ir kuo daugiau turi būti jam iš aukščiau nurodinėjama, ką jis turįs daryti. Paliktas pats sau, jis tikrai suklys. Tūkstantmečių patirtis pagaliau parodė, kad jeigu dalykai, kuriais individas suinteresuotas, nebus palikti jo paties nuožiūrai, jie niekada nevyks taip, kaip turėtų vykti; koks nors valdžios mėginimas juos reguliuoti, išskyrus atvejus, kai ji gina žmonių teises, pridaro tik bėdos. Ši išvada, prie kurios žmonija ėjo labai lėtai ir pirma išbandė visas kitas priešingas teorijas ir įsitikino, kad jų rezultatai pražūtingi, dabar (pramonės srityje) vyrauja visose pažangiausiose šalyse ir šalyse, pretenduojančiose būti pažangiomis. Tai nereiškia, kad visi procesai vyksta vienodai gerai arba kad visi žmonės vienodai sugeba viską dirbti; tai reiškia, kad individo laisvė pasirinkti yra vienintelis žinomas metodas, kuris garantuoja geriausią procesų perėmimą ir kuris visas operacijas perduoda į labiausiai kvalifikuotas rankas...

Jei šis bendras visuomeninio ir ekonominio mokslo principas yra neteisingas, jei individai, nors ir remdamiesi juos pažįstančių žmonių nuomone, negali įvertinti savo sugebėjimų ir pašaukimo geriau už įstatymą ir vyriausybę, pasaulis turėtų kuo skubiau atsisakyti šio principo ir grįžti prie senosios įstatymų ir teisinių apribojimų sistemos. Bet jei šis principas teisingas, mes turėsime visada elgtis pagal jį ir nenustatinėti, jog tas faktas, kad žmogus gimė mergaitė, o ne berniukas, panašiai kaip ir juodaodis, o ne baltaodis, prastuolis, o ne kilmingasis, privalo nulemti žmogaus vietą visam gyvenimui – užkirsti jam kelią į aukštesnę socialinę padėtį ir beveik visas garbingas profesijas...

Socialinis moterų pavergimas yra vienintelis tokios rūšies faktas šiuolaikinėse socialinėse institucijose, vienintelis jų pagrindinio įstatymo pažeidimo atvejis, vienintelis reliktas senojo mąstymo ir senojo pasaulio, kuris sprogo

visose kitose srityse, bet išliko visuotiniausio susidomėjimo dalyke...

Mažiausia, ko galima reikalauti, yra tai, kad šios problemos sprendimo nenulemtų egzistuojantys faktai ir egzistuojančios išankstinės nuomonės, bet kad ji būtų svarstoma iš esmės teisingumo ir naudingumo požiūriais. Kaip ir kitas žmonijos socialinių santykių problemas, ją reikia spręsti atsižvelgiant į tai, kokie šio klausimo sprendimo padariniai bus naudingiausi visai žmonijai be jokių lyties skirtumų. Diskutuojama turi būti iš esmės, iš pačių pagrindų, nepasitenkinant vien miglotais bendro pobūdžio samprotavimais. Negalima, pavyzdžiui, labiau neįsigilinus tvirtinti, kad žmonijos patirtis įrodo egzistuojančios sistemos naudą. Kadangi istorinė patirtis buvo vienpusiška, ja remtis negalima įrodinėjant vienos iš dviejų sistemų pranašumą. Jeigu tvirtinama, kad lyčių lygybė remiasi tik teorija, reikia atsiminti, kad priešinga nuomonė taip pat turi remtis tik teorija. Šio teiginio naudai tiesioginė patirtis įrodo tik tai, kad žmonija, ja remdamasi, išgyveno ir pasiekė tokį pažangos ir gerovės lygį, kokį matome dabar. Tačiau patirtis neįrodo, kad tokio lygio gerovė buvo pasiekta greičiau arba yra didesnė esant kitai sistemai. Atvirkščiai, patyrimas rodo, kad kiekvieną žingsnį gerovės link žmonija visada žengė gerindama moters socialinę padėtį, kad istorikams bei filosofams aiškiausias tautos ar epochos civilizuotumo įrodymas yra moters išaukštinimas arba jos pažeminimas. Per visą pažangųjį istorijos laikotarpį moterų padėtis pamažu lyginosi su vyrų padėtimi. Pats šis faktas dar nerodo, kad turi būti pasiektas visiškas vyrų ir moterų supanašėjimas ir lygybė, tačiau yra pagrindo manyti, jog taip ir bus.

Nieko nelaimėsime teigdami, kad dabartinė abiejų lyčių padėtis ir pareigos geriausiai atitinka jų prigimtį ir pagal savo prigimtį abi lytys geriausiai tinka atlikti jų pareigas.

Remdamasis sveiku protu ir žmogaus proto sąranga, aš teigiu, kad niekas nepažįsta ir negali pažinti vyro ir moters prigimties, spręsdamas apie juos vien tik iš jų dabartinių santykių. Jei kada nors būtų egzistavusi vien vyrų visuomenė arba tik moterų visuomenė, arba vyrų ir moterų visuomenė, gal iš tikrųjų kas nors būtų žinoma apie įgimtus protinius ir moralinius lyčių skirtumus. Kas dabar vadinama moters prigimtimi, yra tik meistriškai sukurtas dalykas – rezultatas, gautas priverstinai slopinant vienas prigimties puses ir dirbtinai stimuliuojant kitas. Galima drąsiai teigti, kad jokių kitų valdinių prigimties taip nesužalojo jų santykiai su šeimininku kaip moterų. Tarkim, kad nugalėtosios ar vergų rasės tam tikrais atžvilgiais ir buvo labiau engiamos. Bet jei toms jų vertybėms, kurios nebuvo visiškai sutryptos, buvo paliekama nors mažiausia galimybė plėtotis, jos ir plėtojosi pagal savo pačių dėsnius. Tačiau moterų prigimties galimybės buvo visuomet ribojamos virtuve ir namų ūkiu jų šeimininkų, vyrų, naudai ir malonumui...

Taigi dabar paanalizuokime sunkiausią klausimą – kokie yra įgimti lyčių skirtumai. Į šį klausimą neįmanoma išsamiai ir tiksliai atsakyti dabartinėje visuomeninėje situacijoje, nors beveik visi griebiasi dogmų šia tema, visai užmirštama ir mažai įvertinama ta vienintelė priemonė, kuri padėtų nors iš dalies suprasti problemą. Ši priemonė – svarbiausios psichologijos mokslo dalies tyrinėjimai, kurie paaiškina išorinių aplinkybių poveikio charakteriui dėsnius. Kad ir kokie ryškūs bei neįveikiami atrodytų vyrų ir moterų doroviniai ir protiniai skirtumai, akivaizdžių prigimties skirtumų nėra. Įgimtais skirtumais reikėtų laikyti tik tuos bruožus, kurie neįgyjami, t.y. tai, kas lieka atmetus charakterio ypatybes, kurias galima paaiškinti išsimokslinimu ar išorinių aplinkybių poveikiu. Būtina išsamiai atskleisti charakterio formavimo dėsnius tam, kad būtų galima teigti, jog skirtumai tarp

lyčių vis dėlto egzistuoja, o tuo labiau kad būtų galima nusakyti, kokie šie lyčių, kaip mąstančių ir turinčių moralinius principus būtybių, skirtumai yra. Kadangi niekas kol kas tokių žinių neturi (kažin ar yra dar kita tokia svarbi problema, kuri būtų taip mažai tyrinėta), niekas negali daryti galutinių išvadų šiais klausimais. Šiuo metu galima pasitenkinti tik spėliojimais...

Galutinės išvados negali būti padarytos tol, kol moterys, vienintelės būtybės, kurios iš tikrųjų gali ką nors žinoti šiuo klausimu, yra tiek nedaug tepasakiusios, o ir tai, ką jos yra pasakiusios, yra neteisinga... Norint vyrui pažinti moters charakterį, geriausia jam tyrinėti savo žmoną, nes tuomet jis turi daugiau galimybių, ir atvejai, kai tarp vyro ir žmonos yra visiškas dvasinis supratimas, ne tokie jau reti. Mano galva, tai iš tikrųjų ir yra tas šaltinis, iš kurio gaunama vertingų žinių šia tema. Tačiau dauguma vyrų turi galimybę šitaip tyrinėti tik vieną asmenį, todėl juokinga, bet taip iš tikrųjų dažnai yra, kad apie vyro žmoną galima spręsti iš to, kaip jis kalba apskritai apie moteris. Norint, kad savo žmonos tyrinėjimai suteiktų kokių nors vertingų žinių, reikia, kad pati moteris būtų verta pažinimo, o jos vyras būtų ne tik išmanantis teisėjas, bet ir tokios jautrios sielos žmogus, taip prisitaikęs prie žmonos, kad galėtų arba intuityviai jausti žmonos sielos būseną, arba neturėtų savyje nieko, kas jai trukdytų jam atsiverti. Kažin ar galima rasti kitą tokį retą dalyką, kaip šitokia vyro ir moters sąjunga. Dažnai būna, kad tarp vyro ir moters yra visiška jausmų ir interesų vienybė išorinių dalykų atžvilgiu, o vis dėlto sutuoktiniai mažai įsileidžia vienas kitą į savo vidinį gyvenimą, tarsi jie būtų tik paprasti pažįstami. Net kai meilė tikra, vieno žmogaus valdžia, o kito pavaldumas sudaro kliūtis tikram pasitikėjimui. Gali būti, kad specialiai niekas neslepiama, tačiau nedaug kas ir teparodoma. Panašiuose tėvų ir vaikų

santykiuose šį reiškinį tikriausiai pastebi kiekvienas. Kiek daug yra atvejų, kai tėvas, net kai tarp jo ir sūnaus yra didelis tarpusavio prieraišumas, aiškiai nežino ir neįtaria tų sūnaus charakterio ypatybių, kurios žinomos sūnaus draugams ir bendradarbiams. Dalykas tas, kad žemesnė padėtis neleidžia žmogui būti nuoširdžiam ir atviram su tuo, kuris yra aukščiau jo. Baimė, kad tas kitas žmogus susidarys neigiamą nuomonę, yra tokia gaji, kad net ir dorame žmoguje slypi pasąmoninga tendencija atskleisti tik gerąsias savo puses, parodyti būtent tą savo asmenybės pusę, kuri jam pačiam patinka. Galima tvirtai teigti, kad žmonės vargu ar gali tikrai vienas kitą pažinti, nebent jie ne tik artimi, bet ir lygūs. Tai dar teisingiau turi būti tuomet, kai moteris yra ne tik pavaldi vyrui, bet ir kai jai yra įteigta, kad jos pareiga yra viską skirti jo patogumui ir malonumui, nedaryti nieko, kas jam būtų nemalonu matyti ar jausti. Visa tai trukdo vyrui gerai pažinti tą vienintelę moterį, kurią tirti jis turi pakankamai galimybių. Jei mes dar atsižvelgsime į tai, kad suprasti vieną moterį nereiškia suprasti kiekvieną kitą moterį, kad net jeigu vyras galėtų tyrinėti daug vieno kurio nors sluoksnio ar vienos kurios nors šalies moterų, jis negalėtų šitaip suprasti kitų sluoksnių ar šalių moterų, o jeigu ir galėtų, tai tik tam tikro vieno istorinio laikotarpio moteris, galėsime drąsiai tvirtinti, kad vyrų išmanymas apie moteris tokias, kokios jos yra, bet ne tokias, kokios jos galėtų būti, yra varganai netobulas ir paviršutiniškas ir toks bus tol, kol pačios moterys jiems nepasakys visko, ką jos turi pasakyti apie save.

Bet šis laikas dar neatėjo; jis ateis tik pamažu. Vos tik vakar moterys įgijo šiokį tokį literatūrinį išprusimą ir vos tik vakar joms buvo leista šį tą pasakyti visuomenei. Kol kas labai nedaug jų drįsta ką nors sakyti, o vyrai, nuo kurių priklauso jų literatūrinė sėkmė, nelabai nori klausyti...

Laimei, tokių žinių nereikia jokiems praktiškiems tikslams, susijusiems su moters padėtimi visuomenėje ir gyvenime. Pagal visus moderniosios visuomenės principus tai priklauso nuo pačių moterų, jos pačios turi spręsti remdamosi savo patirtimi ir sugebėjimais...

Manoma, kad egzistuoja bendra vyrų nuomonė, jog tikrasis moters pašaukimas – būti žmona ir motina. Sakau manoma, kadangi sprendžiant iš visko – iš visos dabartinės visuomenės sąrangos, – galima padaryti išvadą, kad moterų nuomonė visiškai priešinga. Galima pamanyti, kad tariamas natūralus moterų pašaukimas joms yra pats šlykščiausias; dar daugiau, jei jos galėtų laisvai pasirinkti kitą joms patinkantį gyvenimo būdą ar kitaip pasinaudoti laiku ir sugebėjimais, labai nedaug atsirastų norinčių prisiimti tą pareigą, kuriai, kaip sakoma, jos yra gimusios. Jei tikrai vyrų nuomonė yra tokia, būtų gerai, jeigu ji būtų garsiai pasakyta. Norėčiau išgirsti ką nors atvirai skelbiant mintį (nors ją tyliai pasako visi rašantys šia tema): „Visuomenei yra būtina, kad moterys tekėtų ir gimdytų vaikus. Jos to nedarys, jei nebus verčiamos. Taigi, yra būtina jas priversti". Šitaip būtų viskas aišku. Tai skambėtų lygiai taip pat, kaip sakydavo vergvaldžiai Pietų Karolinoje ir Luizianoje: „Būtina auginti medvilnę ir cukrų. Baltieji negali to daryti. Negrai nenori to daryti už tą atlyginimą, kurį mes jiems mokame. *Ergo* jie turi būti priversti"...

Ir aš manau, čia glūdi vyrų nusistatymo prieš moterų laisvę ir lygybę priežastis. Aš manau, jie bijo ne to, kad moterys iš viso nebenorės tekėti, vargu ar kas nors iš tikrųjų šito bijo, bet to, kad moterys ims reikalauti, jog būtų tuokiamasi lygiais pagrindais, kad stipresnės dvasios ir didesnių gabumų moterys mieliau pasirinks kokį nors darbą, kuris jų nežemins jų pačių akyse, negu sutiks tekėti ir užsikrauti sau ant galvos poną ir visų žemiškųjų turtų šeimininką. Ir iš tikrųjų jei tokie padariniai plauktų iš pačios vedybų

prigimties, manau, kad vyrų nuogąstavimai būtų visiškai pagrįsti. Aš sutinku, kad visiškai įmanoma, jog šiek tiek daugiau sugebančios moterys, išskyrus tuos atvejus, kai jos negalėtų atsispirti potraukiui, pasirinktų tokį likimą, jei jos turėtų galimybę užimti kitą garbingą vietą visuomenėje; ir jei vyrai yra nusprendę, kad vedybos turi būti paremtos despotiškais įstatymais, jie vedybų politikos atžvilgiu yra visiškai teisūs palikdami moterims vienintelį – Hobsono pasirinkimą: vedybos arba nieko. Bet tuomet tai reikštų, jog viskas, ką modernusis pasaulis padarė, kad išlaisvintų moterų sąmonę nuo varžiusių grandinių, buvo tik klaida. Joms niekada neturėjo būti leista įgyti literatūrinį išprusimą. Skaitančios, dar daugiau, rašančios moterys dabartinėmis sąlygomis yra tik prieštaringas ir trikdantis elementas; apskritai buvo klaida auklėti moteris kitaip negu namų tarnaitėmis.

Kad ir ką mes gintume – vergiją, politinį absoliutizmą ar šeimos galvos absoliutinę valdžią, – visuomet yra tikimasi, jog mes spręsime apie tai iš geriausių pavyzdžių. Mums piešiami gražūs paveikslai, kaip su meile valdovas valdo ir kaip su meile valdinys pripažįsta šitą valdžią – didesnė išmintis, apsupta valdinių šypsenų ir palaiminimų, tvarko reikalus jų gerovės labui. Šitaip vaizduoti būtų tikslinga, jei kas norėtų manyti, kad pasaulyje nėra gerų vyrų. Kas gi abejoja, kad gali būti didelis gėris, didelė laimė ir didelė meilė esant gero vyro absoliučiai valdžiai? O įstatymai ir institucijos reikalauja prisitaikyti ne prie gerų, bet prie blogų vyrų. Vedybos buvo sugalvotos ne išrinktiesiems. Iš vyrų nereikalaujama, kad prieš vedybas jie įrodytų, jog jiems gali patikėti absoliučią valdžią... O kiek tūkstančių yra kiekvienos šalies žemesniųjų klasių vyrų, kurie, nebūdami teisine prasme piktadariai jokiais kitais atžvilgiais, nes visur kitur gautų reikiamą atkirtį, kasdien naudoja fizinį smurtą prieš nelaimingą savo žmoną, kuri vienintelė, bent jau iš

suaugusiųjų, negali apsiginti ar pabėgti nuo jų žiaurumo. Tai, kad žmonos yra visiškai priklausomos nuo vyrų, skatina jų žemą ir laukinę prigimtį elgtis su ja, kurios likimas atiduotas jų malonei, ne garbingai ar atlaidžiai, bet, priešingai, su pasigardžiavimu, kad įstatymas atidavė jiems ją kaip nuosavybę, kurią jie gali naudoti savo malonumui, ir kad iš jų nereikalaujama su ja elgtis lygiai taip pat padoriai, kaip jie elgiasi su visais kitais...

Įkyru būtų kartoti visas banalybes apie tai, kad ne visi vyrai gali valdyti, nes po politinių diskusijų, trukusių šimtmečius, – jas visi žino atmintinai, – jei nebūtų pamiršta šias maksimas taikyti labiausiai tinkamam atvejui – kai valdžia atiduodama ne tik kai kuriems pavieniams vyrams, bet kiekvienam suaugusiam vyriškiui, net pačiam žemiausiam ir žiauriausiam... Kaip dažnai sakoma, geriausios šeimos moko užuojautos, švelnumo, atsidavimo, dar dažniau, ypač jų valdovai, moko užsispyrimo, despotiškumo, nevaldomo savo užgaidų tenkinimo, dviveidiškumo ir idealizuoto egoizmo, kai pasiaukojimas yra tik jo ypatinga forma: rūpinimasis žmona ir vaikais yra rūpinimasis savo paties interesais, savo turtu, o jų asmeninė laimė yra visaip griaunama dėl paties valdovo smulkių užgaidų. Ko geresnio galima tikėtis iš egzistuojančios šios institucijos formos?.. Beveik neribota valdžia, kurią dabartinės socialinės institucijos suteikia vyrui nors ir vieno žmogaus, su kuriuo jis gyvena ir nuolatos būna, atžvilgiu, ši valdžia susiranda ir pažadina užslėptus egoizmo pradus giliausiuose jo prigimties kampeliuose, įpučia ugnelę iš silpniausių žarijų, leidžia jam parodyti tokius charakterio bruožus, kuriuos santykiuose su kitais žmonėmis jis būtinai slopintų ir slėptų.

Šeima yra despotizmo mokykla, kurioje ugdomos ne tik despotiškumo dorybės, bet ir jo ydos... Įstatymas, įteisinantis vedybų vergystę, klaikiausiai prieštarauja visiems

moderniojo pasaulio principams, visam lėtam ir skausmingam šitų principų kūrimui.

Panaikinus negrų vergovę, tai vienintelis likęs atvejis, kai vienas žmogus atiduodamas visiškai kito žmogaus malonei, be jokio pamato tikintis, kad šis žmogus naudos savo valdžią pavergtojo labui. Vedybos – vienintelė vergija, kurią pripažįsta mūsų įstatymai. Ir vienintelė vergė – kiekvienų namų šeimininkė.

Visi egoistiški žmonijos polinkiai, tokie kaip savęs garbinimas ir aukštinimas, dygsta ir tarpsta maitinami dabartinių moters ir vyro santykių. Tik pagalvokite, ką reiškia berniukui suaugti į vyrus, tikint, kad be jokių nuopelnų, be jokių pastangų, net jeigu jis būtų pats lengvabūdiškiausias, tuščiausias ir nemokšiškiausias iš visų žmonių, vien dėl to, kad jis gimė berniukas, jam priklauso pranašumo teisė, pranašumo prieš pusę žmonijos, netgi galbūt prieš tas, kurių tikrąjį pranašumą prieš save jis jaučia kasdien, kiekvieną minutę... Kaip šita pamoka turi veikti jo charakterį? Išsilavinusių klasių vyrai dažnai nesuvokia, kaip giliai šita pamoka įsminga į daugumos vyrų sąmonę, nes tarp gerai išauklėtų žmonių ši nelygybė slepiama, ypač nuo vaikų. Iš berniukų reikalaujama paklusnumo ir motinai, ir tėvui: jiems neleidžiama rodyti jokios valdžios savo seserims, ir to jie neįpratę daryti ir vėliau, greičiau priešingai. Gerai išauklėti aukštesniųjų klasių jaunuoliai šitaip dažnai išvengia šitos blogos įtakos būdami jauni ir susiduria su ja jau subrendę ir patekę realiai egzistuojančių faktų valdžion. Tokie žmonės beveik nesuvokia, kad kitas berniukas gali būti išauklėtas kitaip, kad mintys apie jo įgimtą pranašumą labai anksti atsirado jo galvoje ir paskui augo ir stiprėjo kartu su juo, kad tas mintis skiepija berniukai vienas kitam, kad labai anksti jaunuolis ima laikyti save pranašesniu prieš savo motiną, jaučia jai galbūt nuolaidumą, bet ne tikrą pagarbą ir kokį didžiulį, tiesiog sultonišką pranašumą jis jaučia prieš

moterį, kuriai jis suteikia garbę leisdamas būti jai savo gyvenimo palydove. Ar įsivaizduojama, kaip visa tai iškreipia visą vyro – asmens ir visuomeninės būtybės – gyvenimą? Šis pranašumo jausmas visiškai toks pat kaip ir sostą paveldėjusio karaliaus jausmas, kad jis geresnis už kitus, nes gimė karaliumi, arba kilmingojo jausmas, kad jis gimė kilminguoju. Vyro ir žmonos santykiai labai panašūs į pono ir vasalo santykius, tik iš žmonos reikalaujama daugiau paklusnumo negu iš vasalo...

Visa, ką švietimas ir kultūra daro, kad panaikintų jėgos įstatymo įtaką žmogaus charakteriui ir pakeistų jį teisingumo įstatymais, užgriebs tik patį paviršiuką, jei nebus atakuojama pati didžioji priešo citadelė. Dabartinių moralinių ir politinių judėjimų pagrindinis principas teigia, kad žmogaus elgesys, ir tik jo elgesys, pelno jam garbę, kad žmogui priklauso pagarba ne už tai, kas jis yra, o už tai, ką jis veikia, kad tik nuopelnai, o ne gyvenimo atsitiktinumai suteikia teisę valdyti. Jei vienam žmogui nebūtų duodama jokia valdžia kito žmogaus atžvilgiu, išskyrus trumpalaikę, visuomenei nereikėtų viena ranka žaboti tų ydų, kurias ji sukuria kita ranka. Bet, kol stipriojo valdžia silpnajam tvarko pačius svarbiausius visuomeninius santykius, bandymai išorinius veiksmus grįsti lygiomis silpnojo teisėmis vargu ar bus sėkmingi, nes teisingumo įstatymas, kuris kartu yra ir krikščionybės įstatymas, niekada neužvaldys žmogaus stipriausių jausmų, kurie priešinsis šitam įstatymui, nors ir nusilenks jam...

Versta iš: John Stuart Mill. *The Subjection of Women*. In *Feminism: The Essential Historical Writings*. Miriam Schneir red. – New York: Vintage Books, 1972. *Feminist Frameworks*. Ed. Alison Jagger and Paula Rosenbaum. – New York: McGraw-Hill Books, 1978.

GEORG SIMMEL

Georgas Simmelis (1858–1918) visada buvo žinomas kaip vienas iš modernaus sociologijos mokslo pradininkų. Tačiau tik pastaraisiais metais pradėta deramai vertinti jo darbų svarbą tiek poststruktūralistinei ir feministinei teorijai, tiek ir mūsų modernybės supratimui. Simmelis buvo originalus ir neortodoksiškas mąstytojas, tačiau, kol gyveno, jis nesulaukė deramo pripažinimo. Nors G. Simmelis buvo populiarus Berlyno universiteto dėstytojas, ypač tarp studijuojančių moterų, nors jį rėmė jo draugas ir kolega Maxas Weberis, jam tik kartą, likus ketveriems metams iki mirties, buvo pasiūlyta nuolatinė profesoriaus vieta Strasburgo universitete. O tai Simmeliui, gimusiam Berlyne, buvo savotiška tremties forma. Dėl savo kolegų antisemitizmo ir priešiškumo jo naujoms idėjoms savo profesinėje karjeroje patyręs tai, kas vadinama nustūmimu į nuošalę, Simmelis buvo pasirengęs suprasti moterų kultūrinę marginalizaciją ir potencialų jų destruktyvumą.

G. Simmelis pats atsiskyrė nuo jo laikais vyraujančių sociologijos srovių. Pirmiausia jis tokių pirmųjų sociologų kaip Comte'as ir Durkheimas sisteminančiam pozityvizmui nuosekliai priešpriešino požiūrį į visuomenę kaip į nesibaigiantį, dinaminį procesą, nuolatinį kitimą. Pasak Simmelio, svarbiausias sociologijos objektas yra ne visuomenė, suvokiama kaip abstrahuota struktūra, o veikiau individai –

jų psichologinės motyvacijos ir nuolat kintantys jų tarpusavio santykiai. Tai, kas visuomeniška, yra nuolat kuriama vykstant abipusiems mainams tarp individų. Simmelis sukuria terminą „sociacija", kuris reiškia nuolatinį visuomeninio bei individualaus tapatumo atkūrimą: „Taigi sociacija yra forma, įgyvendinama be galo įvairiais būdais, kai individai savo interesų pagrindu (...) susikuria tapatumą ir kai realizuojasi pačios sociacijos interesai"[1]. Todėl, Simmelio požiūriu, visuomenė nėra duotybė, kurią galima mechaniškai aprašyti, bet greičiau jungčių ir atsiskyrimų srautas. Tarytum pačiam tikriausiam postmodernistui, Simmeliui labiausiai rūpi sociacijos formos – ypač asmeninė ir kasdieniška, chaotiška ir paradoksali. Keletą dešimtmečių anksčiau, negu tai tapo madinga tarp sociologų, Simmelis, siekdamas suprasti, kaip funkcionuoja visuomenė, tyrinėjo detales ir psichologinius procesus, kurie sudaro kolektyvinį gyvenimą, tarp jų – kūno puošybą, raidžių rašybą, melų pasakojimą, flirtavimą ir aistras. Knygoje *Pinigų filosofija* (1900) Simmelis analizavo pinigų, kaip „esminių pasaulio judėjimo formų simbolio", prielaidas ir istoriją, kuri jam atskleidė mainus, susvetimėjimą, dominavimą ir pavaldumą kaip pamatinę socialinės sąveikos varomąją jėgą. Vienoje iš žymiausių savo esė „Metropolis ir dvasinis gyvenimas" (1903) Simmelis tyrinėja vidinius psichologinius susvetimėjimo, suskilimo ir suobjektinimo padarinius, kuriuos sukuria socialiniai ryšiai industrializuotame, vartotojiškame didmiestyje. Veikale *Pašalietis* ir kitose esė Simmelis išplėtojo daug socialinių tipologijų[2]. Nors daugelis Georgo Simmelio amžininkų kaltino jį paviršutiniškumu už tai, kad nagrinėjo tokius mikrosociologinius dalykus, šiandien jis atsiskleidžia kaip poststruktūralizmo pirmtakas, kuris, užuot konstravęs sistemą, savo meną, lygiai kaip ir savo mokslą, plėtojo fragmentais ir perkėlinėjimais iš vienos vietos į kitą[3].

Simmelis taip pat buvo ir vienas iš pirmųjų sociologų, nagrinėjusių sociologinę vyrų ir moterų santykių svarbą. Labai panašiai kaip ir jo amžininkas Sigmundas Freudas, Simmelis lyties skirtumus ir ypač moteriškumo prigimtį bei vaidmenį laikė vienu iš sudėtingiausių ir svarbiausių moderniosios civilizacijos klausimų. Simmelis ėmėsi gvildenti liūdnai pagarsėjusį „moterų klausimą" remdamasis teze, jog racionalizavimas ir objektinimas, kuriuos jis laikė būdingiausiais moderniosios visuomenės ir kultūros bruožais, yra vyriškosios psichikos ir vyrų patirties projekcija. Visai kitaip negu Freudas, kuris savo žmogaus seksualumo teoriją grindė tik vyrišku modeliu, Simmelis kelia klausimą, ar moterų patirtį ir kultūros laimėjimus galima apskritai įvertinti remiantis egzistuojančiais kriterijais, kuriuos nustatė vyrai. Šis abejojimas egzistuojančių kultūros vertybių universalumu vertė mąstytoją pripažinti galimybę, jog didėjantis moterų aktyvumas daugelyje socialinio gyvenimo sričių gali baigtis tuo, kad bus sukurtos naujos kultūros formos. Didžiausia Simmelio įžvalga, gal net pranašystė, išryškėjo jam analizuojant šio amžiaus pradžioje Vokietijoje konfliktuojančias liberaliąją ir socialistinę moterų judėjimo sroves. Kaip Simmelio esė rinktinės *Apie moteris, seksualumą ir meilę*[4] pratarmėje nurodo Amerikos sociologas Guy Oakesas, ir liberalūs, ir socialistiniai Simmelio laikų feministai savo argumentus grindė vyrų ir moterų bendražmogiškumo idėja; jų tikslas buvo sukurti tokias socialines sąlygas, kurios padėtų moterims aktyviai įsitraukti į pagrindinę kultūrinio gyvenimo srovę. Antra vertus, Simmelis pabrėžė, kaip svarbu įsigilinti į šiuos skirtumus, užuot juos ištrynus. Šitaip darydamas, jis tarsi numatė antrąją feminizmo bangą, kuri kilo Vakaruose septintojo dešimtmečio pabaigoje kaip ilgalaikio moterų nepasitenkinimo ir savo asmeniniu, ir visuomeniniu gyvenimu rezultatas. Ši banga privertė labai suabejoti daugeliu

fundamentaliausių Vakarų civilizacijos vertybių ir struktūrų.

Straipsnį „Moteriška kultūra“ produktyviausiai galima skaityti kaip tekstą, kuris yra toks pat paradoksalus kaip ir kultūra bei procesai, kuriuos Simmelis stengiasi aprašyti. Pavyzdžiui, Simmelio analizė skleidžiama remiantis tiksliu „subjektyviosios“ ir „objektyviosios“ kultūrų skyrimu, kuris aiškiai grindžiamas moderniąja idėja apie atskiras viešo ir privataus gyvenimo sritis. Kaip tik toks skyrimas leidžia mąstytojui pabrėžti tai, jog „objektyvioji“ kultūra, kurią sudaro bendrai naudojami kultūros kūriniai ir institucijos, buvo sukurta beveik vien vyrų. Tačiau kaip tik radikalus viešosios ir privačiosios sričių skyrimas neleidžia Simmeliui atsakyti į paties iškeltą klausimą, koks galėtų būti moterų įnašas į „objektyviąją“ kultūrą. Pasak Guy Oakeso, Simmelio teoriją griauna jo paties pateiktas kultūros apibrėžimas. Simmelio žodžiais tariant, vienas iš pagrindinių moterų savitumo bruožų yra tai, jog pats objektyvumo–subjektyvumo skyrimas, kuriuo jis remdamasis apibrėžia kultūrą, moterų atžvilgiu apskritai beprasmiškas, taigi, „moterų kultūra“ būtų prieštaringa sąvoka. Jeigu, remdamiesi Simmelio analizėmis ir prognozėmis, darytume loginę išvadą, ji būtų tokia: feministinė kultūros politika yra pasmerkta žlugti dėl dviejų priežasčių: arba ji lemtų moterų maskulinizaciją, ištirpdydama jas vyriškoje objektyviojoje kultūroje, arba taptų aišku, jog moterų patirties negalima išreikšti, negali ji kurti ir originalių kultūros formų[5]. Nors ir labai priartėjęs, Simmelis nepajėgia įsivaizduoti, kokios skirtingos bus šios kultūros formos, – kaip parodė kultūros pokyčiai Vakaruose per pastaruosius du dešimtmečius, svarbiausias moterų įnašas yra jų ryžtingas iššūkis pačioms kultūros, visuomenės, subjekto, viešumo ir privatumo sampratoms.

Simmelio lyčių skirtumo teorija taip pat labai prieštaringa. Be abejonės, Simmelis atkakliai pabrėždavo prigimtinį lyčių

skirtumą ir savo rašiniuose priešinosi vienų ar kitų heterogeniškumo formų niveliavimui, vykstančiam moderniose visuomenėse. Filosofo nuomone, šis skirtumas yra pagrįstas moters prigimties integralumu ir tobulumu, kaip vyro psichologinio suskilimo ir įvairių jo gyvenimo dalių atsiskyrimo priešingybe. Ir nors Simmelis kartkartėmis vartoja biologinio esencializmo kalbą, jis niekur aiškiai nepripažįsta lyčių skirtumo natūralumo ar pastovumo. Simmelio kultūros formų ir socialinių institucijų kaip nuolatinio konstravimo proceso rezultatų samprata veikiau atrodytų skatinanti ir lyties sukonstruotos prigimties tyrinėjimus. Dar daugiau, Simmelio mintis, kad moterys galėtų sukurti ar sukurs kitokią negu vyrų epistemą, plaukia iš tezės, kad jų ontologinis patyrimas yra kitoks negu vyrų. Taigi, kai Simmelis „Moteriškoje kultūroje" teigia, kad kitoks moters erdvės patyrimas galėtų baigtis naujų meninės išraiškos formų sukūrimu, šio savitumo ištakų klausimą jis palieka atvirą: tai „galėtų būti tiek jos antistorinio psichologinio charakterio, tiek ir istorinio jos aktyvumo apribojimo namų sritim padarinys".

Šias Simmelio įtampas galima paaiškinti tuo, jog jis rašė tuo metu, kai greta egzistavo du vienas kitam prieštaraujantys moterų santykių su vyrais modeliai. Neseniai išleistoje lyčių skirtumo istorijos studijoje Amerikos istorikas Thomas Laqueuras teigia, kad iki XVIII a. vidurio vyravo Aristotelio, vėliau anatomo Galeno teorija, jog moteris yra netobulas vyras[6]. Pasak Laqueuro, šis „vienos lyties" modelis tapo problemiškas XVIII–XIX a. liberaliai teorijai, kuri reikalavimą suteikti moterims lygias teises grindė jų bendražmogiškumu su vyrais ir vis dėlto priešinosi moterų balsavimo teisei kaip pasikėsinimui į tradicinį vyrų dominavimą. Savo nuodugnia analize Laqueuras parodo, kaip ši atsirandančios Vakarų demokratijos politinė krizė sukūrė ideologines

sąlygas, kurios skatino medicinos atradimus, vis labiau atskleidžiančius moterų biologinį savitumą. Moterų dauginimosi organai nebebuvo aiškinami tiesiog kaip vyriškųjų atvirkštybė, o kaip iš esmės skirtinga sistema. Tačiau tas pats lyčių nebendramatiškumas, apginklavęs konservatorius, kurie siekė neduoti moterims pilietinių teisių, kartu rėmė tokių feminisčių kaip Millicent Fawcett reikalavimus leisti moterims atstovauti politiškai kaip tik todėl, kad jos skiriasi nuo vyrų, ir šitaip viešąjį diskursą papildyti originaliu įnašu. Tuo metu, kai rašė Simmelis, įtampa tarp vienos lyties ir dviejų lyčių modelių buvo stipri:

> ...nauji moksliniai atradimai nepakirto seno modelio ir nepuoselėjo naujo. Viena lytis (...) nenumirė. Bet ji susidūrė su stipria alternatyva – nebendramatiškumo biologija, kurioje ryšys tarp vyrų ir moterų buvo ne prigimtinės lygybės, bet, ko gero, skirtumo, kurį reikėjo paaiškinti, ryšys[7].

Kaip tik į šį lyčių skirtumo *interpretavimo* procesą buvo smarkiai įsitraukęs Simmelis, kai 1902 m. rašė „Moterišką kultūrą" ir kitas esė apie moterį, meilę ir seksualumą. Dauguma mąstytojų, kurie bando apčiuopti lyčių skirtumų prigimtį, pakliūna į dvejopus spąstus: arba jie suvokia šiuos skirtumus kaip hierarchinius ir absoliučius (t.y. vyrų „pranašumo" požiūriu), arba susigundo lengvu sprendimu, kuris pasiekiamas ginant lyčių lygybę ir neteikiant jų skirtumams jokios reikšmės. Ir net atsižvelgiant į didžiulę pažangą, kuri buvo padaryta per pastaruosius du dešimtmečius teoriškai apmąstant lyčių skirtumus, Simmelis ir toliau yra pavyzdys, kaip reikia visapusiškai nagrinėti šį klausimą. Akivaizdu, jog nuo savo pirmtakų ir amžininkų Simmelis labiausiai skiriasi tuo, kad jis pozityviai vertino moteriškumą ir lyčių skirtumą, taip pat ir kitas heterogeniškumo formas. Pasak filosofo, lyčių skirtumai gali būti žmonių civilizacijos tragedija, bet jie taip pat yra viena iš svarbiausių

jos esmių, vienas iš amžinųjų paradoksų, kuriančių mus ir nuolat metančių mums iššūkį, kurį reikia suprasti ar bent jau nuolat interpretuoti. Savo veikale „Moterų psichologijos fragmentai" (1904) šį paradoksą Simelis išsako savo įprastu meniniu posakiu:

> Bet, esant tokioms realijoms, be kurių mūsų giminės gyvenimas, praradęs paskatas, kurias lemia didžiausi jo prieštaravimai, patirtų begalinių padarinių turinčias metamorfozes, negalima nei perimti teisėjo vaidmens, nei sukurti hierarchijos tarp dviejų būties formų: vienos – žemesnės, kitos – aukštesnės, nes kiekviena iš jų yra savaime tobulas pasaulis ir vienintelės žmonijos istorijos ištakos yra jų koegzistavimas ir jų susidūrimas[8].

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

MOTERIŠKA KULTŪRA

GEORG SIMMEL

Kultūrą galima traktuoti kaip tokį individų tobulėjimą, kuriam tarpininkauja istorinio žmonių rūšies darbo objektyvuota dvasia. Individas sukultūrinamas tuo, kad subjektyvios esybės vientisumas ir visetas realizuojasi perimant anas objektyvias papročių ir pažinimo, meno ir religijos, socialinių darinių ir vidujybės raiškos formų vertybes. Tad kultūra yra unikali subjektyviosios ir objektyviosios dvasių sintezė, kurios galutinė prasmė, beje, gali būti tik individų tobulėjimas. Objektyviosios dvasios turiniai, t.y. viskas, kas išsakyta ir suformuota, viskas, kas egzistuoja idealiu pavidalu ar realiai veikia, kas kaip rišli visuma sudaro laikmečio kultūros savastį, vadinami objektyviąja kultūra tik todėl, kad šiame tobulėjimo procese jie pirmiausia turi pasirodyti kaip savarankiški, su kuriančiuoju ar perimančiuoju nesusiję turiniai, kurie tik vėliau paverčiami tobulėjimo proceso dalimi – jo priemonėmis arba jo pakopomis. Šių turinių konstatavimą mes skiriame nuo „subjektyviosios kultūros" problemos – nuo klausimo apie individų dalyvavimo tuose turiniuose ekstensyvumo ir intensyvumo mastą. Ir tikrovės, ir vertybės požiūriu abi sąvokos nepriklauso viena nuo kitos. Tikriausiai galima sakyti, kad išplėtota objektyvioji kultūra yra neprieinama daugumai minėtų asmenybių; tuo tarpu santykinai primityvioje kultūroje ši dauguma gali dalyvauti taip, kad subjektyvioji kultūra bus pasiekusi

santykinai aukštą lygį. Atitinkamai keičiasi ir vertinimas: grynai individualistiškai ir visų pirma grynai socialiai nusiteikę vertintojai visą kultūros reikšmę sies su tuo, kiek žmonių ir kokiu mastu dalyvauja toje kultūroje, kiek išsilavinimo ir laimės, kiek grožio ir dorovės iš jos semiasi individe realizuotas gyvenimas. Ir atvirkščiai, tie, kuriems rūpi ne tik iš dalykų gaunama nauda, bet ir patys dalykai, ne tik kunkuliuojantis veiksmo, vartojimo ir kentėjimo srautas, bet ir belaikė dvasios suformuotų formų prasmė, klaus kaip tik apie objektyviosios kultūros plėtojimą ir apeliuos į tai, kad dalykinė meno kūrinio, pažinimo, religinės idėjos ar net įstatymo arba dorovės normos vertė visiškai nepriklauso nuo to, kaip dažnai arba kaip retai visi tie dalykai įsikūnija atsitiktiniuose gyvenimiškosios tikrovės vyksmuose.

Šių dviejų tendencijų kryžkelėje išsiskiria ir du vertybių klausimai, kuriuos kelia šiuolaikinis moterų judėjimas. Vos tik atsiradęs, jis lyg pasistūmėjo subjektyviosios kultūros link. Moterys, norėjusios gyventi ir veikti taip, kaip gyvena ir veikia vyrai, siekė prisidėti prie egzistuojančių, bet joms dar neprieinamų kultūros vertybių, kurios, jų manymu, turėjo suteikti joms naują laimę, naujas pareigas ir naujai formuoti asmenybę; viso to siekė tik pavieniai žmonės, kad ir kiek milijonų jų būtų dabar ar ateityje. Kovojama dėl tokių dalykų, kurie neperžengia pavienio ar asmeninio intereso ribų. Čia keliamas klausimas, kaip dažnai realizuojama vertybė, o ne kaip kuriamos objektyviai naujos vertybės. Šia tendencija, atrodo, remiasi visi eudemonistiniai, etiniai ir socialiniai moterų judėjimo akcentai. Bet juk nedingsta ir kita, daug abstraktesnė tendencija, kylanti iš gerokai mažesnės būtinybės: ar iš šio judėjimo galėtų atsirasti kokybiškai nauja struktūra, pagausėti objektyviosios kultūros turinys? Ne tik gausinti egzistuojančias vertybes, ne tik mėgdžioti tai, kas jau sukurta, bet ir originaliai kurti? Tegul

moterų judėjimas, pasak jo šalininkų, nepaprastai išplečia subjektyviosios kultūros sritį arba tegul, kaip pranašauja jo priešininkai, tą kultūrą labai sumenkina; nei vienas, nei kitas atvejis nepriklauso nuo to, kiek moterų judėjimui yra naudinga objektyvioji kultūra ir kokie yra šansai arba, tiksliau sakant, koks yra šių šansų *pagrindas* – analitinis moteriškosios kultūros santykis su objektyviąja kultūra.

Čia pirmiausia reikia konstatuoti tą faktą, kad žmonijos kultūra savo grynuoju pavidalu nėra belytė ir dėl savo objektyvumo negali būti anapus vyro ir moters. Priešingai, mūsų objektyvioji kultūra, išskyrus vos keletą sričių, yra grynai vyriška. Vyrai sukūrė meną ir pramonę, mokslą ir prekybą, valstybę ir religiją. Tai, kad tikima esant grynai „žmogiškąją kultūrą", kurioje nekalbama apie vyrą ir moterį, kyla dėl tos pačios priežasties, kurios iš tikrųjų nėra, būtent dėl naivaus žodžių „vyras" ir „moteris" tapatinimo, nes daugelyje kalbų šioms abiem sąvokoms apibūdinti vartojamas tas pats žodis. Kol kas aš palieku atvirą klausimą, ar šis mūsų kultūros objektyviųjų elementų vyriškasis pobūdis kilo iš lyčių vidinės prigimties, ar tik iš vyrų jėgos persvaros, kuri, tiesą sakant, visiškai nesusijusi su kultūra. Šiaip ar taip, vyriškasis charakteris yra dingstis, kodėl įvairių sričių nepatenkinami rezultatai yra nužeminami kaip „moteriški", o svarbūs moterų laimėjimai išaukštinami kaip „labai vyriški". Todėl mūsų kultūrinės veiklos pobūdis ir mastas priklauso nuo specifinių vyriškų energijų ir jausmų bei būdingo vyriško intelektualumo. Tai labai svarbu visai kultūrai, ypač tiems jos sluoksniams, kuriuos galima apibūdinti kaip iš dalies produktyvius, kuriuose nieko naujo neiškeliama į paviršių iš dvasinės kūrybos gelmių kaip pačią pirmą dieną, bet ir mechaniškai nekartojami tiksliai numatyti pavyzdžiai. Tai veikiau yra kažkas tarpinio. Kultūros istorijos tyrinėjimai dar nepakankamai atskleidė

šią visuomenės subtilesnei struktūrai be galo svarbią ypatybę. Daugelyje technikos ir prekybos, mokslo ir karybos, literatūros ir meno sričių reikia, kaip sakoma, antrinio originalumo rezultatų, kuriems esamomis sąlygomis ir turimomis formomis savo ruožtu vėlgi būdinga iniciatyva, originalumas ir kūrybiškumas. Ir kaip tik čia yra akivaizdžios specifiškai vyriškų energijų sąnaudos, kadangi minėtos formos ir sąlygos yra kilusios iš vyriškos dvasios ir jos pobūdį taip pat perduoda šiems epigoniškiems rezultatams.

Aš pateiksiu tik vieną šios vyriškos prigimties kultūrinių turinių, kurie atrodo visiškai neutralūs, pavyzdį. Dažnai pabrėžiama moterų „antipatija teisei" – jų opozicija teisės normų ir nuosprendžių atžvilgiu. Tik visa tai jokiu būdu nėra nukreipta prieš teisę apskritai, bet kaip tik prieš *vyriškąją* teisę, kurią vien ir teturime ir kuri dėl to mums atrodo kaip absoliuti teisė. Lygiai taip ir istoriškai apibrėžta, laiko ir vietos individualizuota mūsų moralė atrodo mums apskritai išsemianti moralės sąvoką. Moterų „teisingumo jausmas", kuris gerokai skiriasi nuo analogiško vyrų jausmo, sukurtų taip pat ir kitokią teisę. Juk visa šito jausmo loginė problematika negali nuslėpti, kad tiek įstatymų leidyba, tiek ir jurisdikcija galų gale remiasi tik taip apibrėžiamu pagrindu. Jei egzistuotų objektyviai nustatytas visos teisės galutinis tikslas, tai jo atžvilgiu būtų galima iš esmės grynai racionaliu būdu modeliuoti kiekvieną teisinį aktą; tačiau net ir tokį tikslą galima būtų iškelti tik logikos ribas peržengiančiu veiksmu, kuris būtų ne kas kita kaip kitokia „teisingumo jausmo" forma, jo išsikristalizavimas į tvirtą ir ypatingą loginę struktūrą. Kadangi to neįvyko, tai teisingumo jausmas lieka daugiau ar mažiau nepastovus ir veiksmingai bei lemiamai veikia kiekvieną apibrėžimą ir sprendimą, lygiai kaip ir visose į gabalus sukapoto kūno ląstelėse yra tam tikras nediferencijuotos protoplazmos

kiekis. Kiekvienas vidujai apibrėžtas ir tobulas teisingumo jausmas galėtų sukurti savo teisę, ir šitaip iš specifiškai moteriško teisingumo jausmo kilusi teisė jau vien dėl to negalėtų būti pripažįstama kaip objektyviai galiojanti „teisė", nes objektyvumas yra *a priori* tapatinamas su vyriškuoju pradu. Tai, kad mūsų kultūros realusis turinys, užuot buvęs tariamai neutralaus pobūdžio, iš tikrųjų yra vyriškas, yra grindžiama įvairialypių istorinių ir psichologinių motyvų susipynimu. Kultūra, kuri galų gale yra subjektų ar asmenų būsena, ne tik skinasi sau kelią per dvasios objektyvavimą, bet ir, progresuojant kiekvienam iš didžiųjų jos periodų, šis realių objektų ratas vis labiau praplatėja ir individai su savo interesais, vystymusi ir produktyvumu vis ilgiau užsibūna šioje tarpinėje srityje; galų gale objektyvioji kultūra skleidžiasi kaip kultūra apskritai, o jos išsiliejimas į subjektus jau nebėra nei jos tikslas, nei prasmė, bet paprasčiausiai – grynai asmeninis jų reikalas. Vystymosi pagreitinimas paliečia daugiau daiktus nei žmones, ir „darbininko atskyrimas nuo jo darbo priemonių" pasirodo esąs tik labai specifinis ekonominis bendrosios tendencijos atvejis perkeliant kultūros veiksmo ir vertybės akcentą nuo žmogaus į objektyviojo pasaulio tobulinimą ir saviraidą. Toks mūsų kultūros objektyvavimas, kuris nereikalingas jokių įrodymų, yra kuo glaudžiausiai susijęs su kitu išskirtiniu jos bruožu – specializacija. Kuo labiau asmuo, užuot buvęs tobula visuma, tampa tik priklausomu ir bereikšmiu tokios visumos aspektu, tuo mažiau žmogus gali savo asmenybės vientisą visumą perkelti į savo kūrinį arba įžiūrėti šią visumą savo kūrinyje: tarp darbo ir jį atliekančiojo vientisumo yra visuotinis ryšys, labiausiai išryškėjantis meno kūrinyje, kurio vienovei reikia vientiso kūrėjo ir kuris visuomet priešinasi kokiam nors komponavimui iš atskirų dalių. Kur tik esama pastarųjų, pats subjektas yra nuo jų atsiejamas.

Darbo rezultatas ištirpsta beasmeniame kontekste ir privalo paklusti objektyviems jo reikalavimams. Šis rezultatas prieštarauja kiekvienam iš dalyvaujančių jį kuriant kaip visuma, kurios kuriantysis nesupranta ir kuri neatspindi jo paties. Jei mūsų kultūroje objektyvusis elementas neturėtų tokios lemiamos prerogatyvos palyginti su asmeniniu, tai nebūtų įmanoma įgyvendinti šiuolaikinio darbo pasidalijimo, ir atvirkščiai: jei nebūtų darbo pasidalijimo, tai mūsų kultūros turinys negalėtų būti objektyvuotas. Tačiau darbo pasidalijimas, kaip rodo visa darbo istorija, yra, matyt, kur kas adekvatesnis vyriškajai negu moteriškajai prigimčiai. Dar ir šiandien, kai darbo pasidalijimas iš buities atėmė daugybę įvairių užduočių, kurios anksčiau buvo atliekamos kaip visuma, namų šeimininkės veikla yra įvairiapusiškesnė, mažiau specializuota negu visos vyriškos profesijos. Atrodytų, jog vyras gali savo energiją nukreipti vienpusiška kryptimi, nekenkdamas savo asmenybei, nes jis šią diferencijuotą veiklą suvokia tik objektyviai, kaip kažką atsietą nuo jo subjektyvaus gyvenimo, kas tarsi griežtai atsiriboja nuo jo privataus gyvenimo, net ir tada, kai tai sunkiai nusakoma sąvokomis, kai jis visa savo energija atsidavęs šiai objektyviai ir specializuotai užduočiai. Esant darbo pasidalijimui, šio vyriško sugebėjimo negriauti savojo „aš" darbu, neturinčiu dvasinės vienovės – mat vyras į darbą žiūri iš objektyvumo distancijos, – kaip tik trūksta moteriškajai prigimčiai; tai nelaikytina trūkumu, nes jis kyla iš šios prigimties pozityvumo. Jei moters dvasinį ypatingumą apskritai galima būtų išreikšti simboliškai, tai jis atrodytų taip: moteriškosios prigimties periferija glaudžiau susijusi su jos centru, atskiros dalys yra labiau susijusios su visuma nei vyriškosios prigimties. Čia pavienio individo autentizavimasis nėra savojo „aš" atskiras formavimasis ir atsiskyrimas nuo individo „aš" su jo jausmų ir proto centrais, kurie darbą

pastūmėja objektyvumo link ir jo besielę specializaciją padaro suderinamą su dvasinga, įasmeninta egzistencija (žinoma, čia neapsieinama be vyriškų reiškinių, kur antra nyksta pirmo naudai).

Čia išryškėja didelis ir daugialypis vystymosi sąvokos reikšmingumas visam vyrų–moterų kultūros klausimo svarstymui. Nenuilstamai aktyvi, ieškanti patvirtinimo išorėje vyro prigimtis suteikia vystymosi principui iš anksto lemiamą reikšmę. Net jei šis principas realizuojasi, tarkime, tik kaip ekstensyvi plėtra, vis dėlto savyje mažiau diferencijuotai, savo uždarumu patenkintai būtybei jis turės mažesnę reikšmę negu vyrui. Iš tikro paplitusi nuomonė, kad moterims yra būdingas tam tikras „neišsivystymas", kurį ir turi omenyje Schopenhaueris, vadindamas moteris „dideliais vaikais". Visokio plauko antifeministai laiko šitai nepakenčiamu dalyku, eliminuojančiu moteris iš aukštuomenės ir apskritai iš visos žmonijos, o moterų judėjimas pabrėžia tą faktą, kad čia iš tikro turime reikalą su paprasčiausiu neišsivystymu, su paslėptomis galiomis ir galimybėmis, kurios galėtų ir turėtų visiškai aktualizuotis, jei tik joms būtų suteikta raiškos erdvė ir impulsas. Man atrodo, kad abi pusės neįsigilina į problemos esmę. Nors ir priešingos viena kitai, abi išvados yra klaidingos, nes abi jos remiasi netobula vystymosi vertės sąvoka. Jos abi traktuoja šį vystymąsi kaip organiškai natūralų dalyką. Tačiau savąsias išvadas jos gali daryti tik suteikdamos tam vystymuisi bruožą, kurio jis pats, kaip natūralus procesas, neturi, būtent vėlesnės, labiau diferencijuotos vystymosi pakopos aukštesnį rangą, jos vertybinį pranašumą prieš ankstesnę pakopą. Nustatoma daugiau ar mažiau tiksliai fiksuota pakopa kaip tam tikras išsivystymo lygis, ir kitų pakopų vertę nulemia tai, ar jos šį lygį yra pasiekusios, o jei ne, tai kaip toli nuo jo nutolusios. Paprastai šnekant, vaisius laikomas vertingesniu už

žiedą, pastarąjį tam tikra prasme užbaigiančiu dalyku. Jis traktuojamas kaip savotiškas galutinis tikslas, nors, nagrinėdami objektyvų gamtos vyksmą, matome, kad šis vaisius yra tik pereinamoji vystymosi pakopa. Tik labai žmogiškai pabrėždami, kad vaisių galima valgyti, o žiedo – ne, vaisiui suteikiame teleologinį pranašumą prieš žiedą. Tad jei tikrai tarsime, kad žmonijos raidos moteriškoji atšaka sustojo ankstesnėje pakopoje negu vyriškoji, tai visiškai nepagrįsta bus teigti, jog ši moteriškoji atšaka pasieks tobulybę tik tada, kai pereis į vyriškąją išsivystymo pakopą. Greičiau kiekviena vystymosi pakopa turi savo matą, kuriuo matuoja savojo tobulumo lygį, ir nesubordinuoja šio mato kitai pakopai vien dėl to, kad pastaroji esanti vėlesnė ir tam tikru požiūriu kitokia. Žinoma, kiekvienas gali vieną pakopą vertinti labiau negu kitą. Vis dėlto vertinantis sugretinimas rūšių, kurių kiekvieną reikia vertinti pagal jos pačios, vien jai būdingą idealą ir kurios neturi jokio daugiau ar mažiau patikimo bendro vardiklio, visuomet atrodo abejotinas. Visuomet, kai naudojamės ta vertinimo laisve, suvokiame ir visišką sprendimo subjektyvumą. Jo neįmanoma pateisinti remiantis tariama vystymosi sąvokos logika, nes šios sąvokos objektyvumas nepripažįsta jokių vertybinių skirtumų tarp vystymosi pakopų.

Šiai klaidinančiai teleologijai palankias sąlygas sudaro kai kurie posakiai, kurių kritika nušviečia dar gilesnių jos sluoksnių probleminę situaciją. Jau nuo seno, remiantis metafizine vystymosi samprata, moteris buvo suprantama kaip „galimybė“, kurios atžvilgiu tik vyras yra „tikrovė“. Tačiau, net ir likdami psichologinėje moters trajektorijoje, randame tokią daugybę moters esmėje glūdinčių nerealizuotų galimybių, netesėtų pažadų, suvaržytų įtampų, kad atrodo, jog tik evoliucionuodama aktyvumo link ši esmė gali galutinai realizuotis, visiškai atskleisti savo vertę bei sugebėjimus.

Pirmasis požiūris buvo būdingesnis antifeministams, o pastarasis labiau kreipia mūsų žvilgsnį į emancipaciją, kartu neišvengdamas ir pirmojo klaidų. Mat jokia logika ar empirija neprieštarauja tam, kad moters esmės optimumas yra susijęs kaip tik su kai kurių jėgų latentine būkle. Juk ir šiose būklėse jos nėra lygios nuliui. Tik naivus dogmatikas gali teigti, kad visos jėgos, visos potencijos tik tada vertingiausiai prisideda prie subjektyviosios ir objektyviosios egzistencijos, kai jos pasiekia tą raidos pakopą, kurią vadiname visišku išsivystymu. Juk „galimybės" nėra kokios nors nesuvokiamu būdu virš būtybės sklandančios kada nors įvyksiančio jos aktualizavimo pranašystės. Jau dabar šios „galimybės" yra visiškai pozityvus dalykas, tam tikra savita dabartis, kuri jokiu būdu nėra sudaryta vien iš pasirengimo kitam, būsimam pavidalui. Ir visiškai gali būti, kad ta būtybės būsena, kuri išankstinės nuostatos požiūriu vadinama potencialumu, iš tikro pati jau yra tikrovė, kad šiai būtybei ji yra aukščiausias išsivystymo taškas ir įmanomai tobuliausia jos būties išraiška. Toks požiūris atrodo nepamatuotas tik tiems, kurie laikosi žalingo įpročio visas žmogaus galias – intelektines ar vien fizines, kūrybines, emocines ar dar kitokias – traktuoti kaip izoliuotas savybes, kaip raidos sekas, vykstančias nuo pradžių iki galo savyje uždaru būdu ir tik savo pačių atžvilgiu vertinamas. Šitaip traktuojant tik maksimaliai išvystytos galios vaizdas gali būti laikomas pakankamu. Tačiau, jei tas galias traktuojame kaip narius ar apraiškas individualaus gyvenimo visumos, kuri vienodai kanalizuojama kiekvienoje atskiroje mūsų galioje, tai tuojau išryškėja galimybė ar net tikimybė, jog vertybiniu požiūriu aukščiausia visos ir vientisos asmenybės išsivystymo pakopa pakils virš anų atskirų vystymosi sekų labai įvairių ilgių ir jog potencialybių aktualizavimas jau nebėra savaime vertingas, bet, prisidėdamas prie virš jo esančios

žmogaus visumos, yra reikalingas labai skirtingu mastu, kad organiškai įkūnytų šio viseto tobulumą.

O koks yra kiekvienas žmogiškos, taip pat ir vyriškos, egzistencijos santykis su šia galimybių problema ir jų aktualizavimais? Kiekviename iš mūsų glūdi neribotos galimybės veikti, ir begales kartų mes tik iš šalies paskatinti ar priversti sužinome, ką iš tiesų sugebame. Tai, žinoma, visai realūs, psichiniu požiūriu pozityvūs elementai, kurie kaip galimybės yra tik tol, kol jie vertinami anticipatoriškai, pagal tai, kas iš jų eventualiai galėtų išsivystyti, todėl lygiai taip pat būtų galima kiekvieną mūsų gyvenimo aktualizavimą vertinti kaip galimybę, kadangi kiekviena iš šių galimybių įgauna arba gali įgauti kitokius realius kontūrus. Tik siaurąja šio žodžio prasme mes skirstome tokias vidines sekas į galimybę ir realybę, kurių paskutinė grandis ypač priklauso nuo tų paruošiamųjų aplinkybių, kurios gali būti konstruojamos tik realizavus jų padarinius arba toliau gyvuoti mumyse kaip buki jausmai ir daugiau ar mažiau netikri pažadai. Taip suprantant šį dalyką, mūsų egzistencijos rato pagrindinė ekstensyvioji dalis yra pripildyta galimybių; tai, kas mes esame kaip realybė su visiškai susiformavusia sąmone, visuomet tėra tik to rato vidurys, ir gyvenimas, apsiribojantis šiuo centru, šia realybe, būtų neįsivaizduojamai kitoks ir skurdus. Mat šios galimybės – tai taip pat *mes patys*, jos nėra kažkas supančiota ar tariamai negyva. Tai kažkas nuolat veikiančio, tik ne visada mūsų refleksijos jiems yra pakuždėta kryptis nuo galimybės prie tam tikros realybės, galbūt vėlesnės realybės, kuri apskritai nėra toms galimybėms pavaldi. Taigi, vyriškuoju požiūriu kai kas gali būti potencialumas, galutinių vertybių neišsivystymas, kurių įgyvendinimas tik ir duos prasmę jų galimybei, tuo tarpu moteriškoje psichikoje kaip tik šitai ir yra prasmingai realus dalykas, būtent tokio viso gyvenimo kontekste užbaigtas arba turintis tokio užbaigtumo.

Visur, kur aptinkame šią diferencijuotą struktūrą, ji pasirodo kaip santykinai vientisa, savyje uždara. Tad ir viena, ir kita tikriausiai gali būti traktuojama kaip tos pačios psichinės formacijos (simbolinės) išraiškos. Jei atskiros sekos tampa reikšmingos psichikos sandarai ar sąmonei, valiai ar vertinimui tik tada, kai pasiekia tą tašką, kurį vadiname jų visišku išsivystymu, tai susidaro išcentriškos, tarpais labai išsiplėtusios, atskiras vystymosi trajektorijas labai pabrėžiančios egzistencijos vaizdas. Vystymosi principas ir diferenciacija glaudžiai susiję. Ir atvirkščiai, jei sekos vertė ir vidinis veiksmingumas susiejami dar tada, kai abu jie dar yra potencialumo ir neišsivystymo pakopoje (du visiškai nevykę pasakymai, nes tai, kas dabar yra reikšminga, jie apibūdina atgaline data nurodydami iš ateities, ir tai, kas pozityviai veiksminga, apibūdindami paprastu neigimu), tai esybės apimtis lieka arčiau jos centro, arčiau asmeninio gyvenimo šaltinio. Kuo daugiau potencialybių (esmę apibrėžiančios tikrovės prasme) pripildo šią apimtį, tuo vientisesnę, mažiau suskaidytą į atskirybes ją suvoksime.

Pateiksiu tik du šios moteriškosios prigimties homogeniškumo aspektus, kurie yra specifiniai ir gana tolimi vienas kitam. Mes juos apibūdiname tokiom negatyviom sąvokom kaip „nediferencijuotumas", „objektyvumo stoka" ir t.t. galbūt tik todėl, kad kalba ir sąvokų sudarymas iš esmės atitinka vyriškąją prigimtį. Patyrę kalėjimų darbuotojai pabrėždavo, kad kalėjimo prižiūrėtojomis dirbti reikėtų parinkti tik labai išprususias moteris. Kalinys vyras paprastai lengvai paklūsta prižiūrėtojui, net jei pastarojo išsimokslinimas yra gerokai menkesnis už jo, o kalinės moterys beveik visada sudarydavo keblumų toms prižiūrėtojoms, kurios būdavo menkesnio išsimokslinimo. Vadinasi, vyras izoliuoja visą savo asmenybę nuo pavienio santykio. Jis išgyvena šį santykį grynai objektyviai, atsietai nuo šių

išoriškų faktorių. O moteris, priešingai, nesugeba šio momentinio santykio išgyventi kaip neasmeninio, ji negali jo atskirti nuo savo vientisos esybės ir dėl to daro palyginimus bei išvadas, kurios sukuria santykį tarp jos visos asmenybės ir prižiūrėtojos asmenybės. Tačiau, antra vertus, ši nuostata galėtų būti veikiau pagrįsta moterų didesniu jautrumu, lengvu pažeidžiamumu nei pavienių sielos elementų trapesne ar silpnesne struktūra. Nepakankama diferenciacija ir moteriškos esybės uždara vienovė neleidžia lokalizuoti išpuolio. Kiekvienas išpuolis iš pat pradžių apima visą asmenybę, paliesdamas visas galimas, apskritai lengvai pažeidžiamas ar išvis pažeidžiamas vietas. Apie moteris sakoma, kad jos greičiau įsižeidžia nei vyrai tokiomis pat aplinkybėmis, tačiau tai reiškia, kad jos pavienį, kryptingą išpuolį dažnai suvokia kaip liečiantį visą asmenį, nes jų prigimtis vientisesnė, jų asmenybės dalis nėra atsiskyrusi nuo visumos savarankiškam gyvenimui. Šią moteriškos esybės pagrindinę struktūrą, kuri, būdama svetima specializuotai–objektyviai kultūrai, tik įgauna savo istorinę išraišką, galima būtų apibūdinti vienu psichologiniu bruožu – ištikimybe. Mat ištikimybė reiškia, kad sielos visuma ir vienovė yra neatsiejama nuo jos atskirų turinių. Kad moterys, palyginti su vyrais, yra ištikimesnės būtybės, yra visų pripažįstamas faktas, pradedant jų prieraišumu prie senų daiktų – tiek savo, tiek ir mylimų žmonių, prie konkrečių ar intymių „prisiminimų". Nesuskaidyta moterų natūros vienovė laiko savyje visa, kas kažkada joje įvyko, ir su kiekviena aplinkybe neatskiriamai susijusias, į tą patį centrą įtrauktas vertybes bei jausmus. Vyrui būdingas mažesnis pietetas, nes jis, būdamas diferencijuotas, į daiktus žiūri labiau kaip į jų suskaidytą objektyvumą. Toks sugebėjimas diferencijuotis į daugybę esybės krypčių, padaryti periferiją nepriklausomą nuo centro, atskirti interesus ir įvairią veiklą

nuo jų bendros sąsajos linksta į neištikimybę. Štai dabar vystymasis gali paliesti tai vieną, tai kitą interesą, žmogui suteikti besikaitaliojantį pavidalą, kiekvienai dabarčiai – visišką laisvę apsispręsti savyje ir grynai objektyviai; šitaip vystymuisi suteikiama gausybė veiklos krypčių be išankstinio nusistatymo, o ištikimybė viso to stokoja. Remiantis psichologijos logika, diferenciacija ir objektyvumas yra ištikimybės priešybės. Mat ištikimybė, be jokių išlygų sulydydama asmenybės visumą su atskiru interesu, jausmu ar išgyvenimu, vien tik dėl to, kad šie jau kažkada yra buvę, ir toliau lieka susilydžiusi, neleidžia savajam „aš" atsitraukti nuo pavienių išsipildymų. Reikalo atskyrimas nuo asmens visuomet turi kažką neištikimo, tuo prieštaraudamas ištikimesnei moterų dvasios sanklodai ir, žinoma, atskirdamas pastarąją nuo produktyviosios kultūros, kuri dėl savo specializacijos yra konkreti ir dėl savo konkretumo yra specializuota. Nepastovi vyrų seksualinė ištikimybė – šį faktą neigia tik dogmatiniai mizoginistai, banalūs, neturintys savo nuomonės ar tiesiog frivoliški vyrai – kaip tik parodo, kad jiems moteris dažniausiai yra „daiktas". Šis sąvokos apibūdinimas gali atrodyti šiurkštus ir paradoksalus, tačiau čia iš tiesų yra esminis skirtumas tarp vyro–moters ir moters–vyro santykio; tais atvejais, kai ši kategorija neveikia, stebėtinai sumažėja abiejų santykio krypčių skirtumas.

Nors moterys nesugeba kurti objektyviosios kultūros, bet tai dar nereiškia dinamiško trūkumo, palyginti su bendru žmogišku poreikiu. Tai viso labo tik neadekvatumas tarp dvasinės sanklodos, kurioje visi gyvenimo turiniai egzistuoja tik nedalomo subjektyvaus centro sąskaita ir yra su juo tiesiog susilydę, – taip pat išbandant save daiktų pasaulyje, kurį sukūrė vyro diferencinė natūra. Suprantama, vyrai dalykiškesni nei moterys. Bet vertinti šitai tiesiog kaip didesnį tobulumą, o gyvenimą, kuriame atskirybė neatsieta

nuo visumos, laikyti silpnesniu ar „neišsivysčiusiu" – tai įmanoma tik dėl *circulus vitiosus* (ydingo rato), kuriame iš anksto viską nulemia ne kokia nors neutrali, bet vyriška vertybės idėja apie vyriškumo ir moteriškumo vertę. Žinoma, čia gali padėti tik labai radikalus dualizmas: tik pripažįstant pačiai moteriškajai egzistencijai apskritai iš principo kitą pagrindą, iš esmės kitur nukreiptą gyvenimo tėkmę, palyginti su vyriškąja, dvi gyvenimo visumas, kurių kiekviena turi visiškai viena nuo kitos nepriklausomas formules, – tik tokiu atveju galima išvengti to naivaus vyriškųjų vertybių supainiojimo su vertybėmis apskritai. Tai yra sąlygojama istorinių valdžios santykių, kurie logiškai išreiškiami lemtinga, dviprasme sąvokos „objektyvumas" reikšme: objektyvumas pasirodo esąs grynai neutrali idėja, esanti vienodame aukštyje virš vyriško ir moteriško subjektyvumo; bet „objektyvumas" taip pat yra ypatinga forma darbo, kuris atitinka specifinę vyrišką sielos sanklodą. Pirmasis vienija antistorinio, antpsichologinio abstraktumo idėją, antrasis – istorinę sanklodą, išaugančią iš diferencijuoto vyriškumo; iš pastarojo išplaukiantys kriterijai, išreiškiami tokiu pat žodžiu, sutampa su visišku pirmojo idealumu, ir esybės, kurių natūra neleidžia savęs išbandyti specifiškai vyriškame objektyvume, žvelgiant iš antistorinio, absoliučiai žmogiško objektyvumo (kurio mūsų kultūra apskritai nerealizuoja arba kurį tik sporadiškai realizuoja), atrodo deklasuotos. Kadangi čia esantis prieštaravimas kyla tarp moteriškosios esybės apskritai ir apibendrintos mūsų kultūros formos, tai šioje kultūroje moters darbas yra tuo labiau suvaržytas, kuo betarpiškiau ši bendrybė ir formalizmas prieš ją iškyla kaip *reikalavimas*. Tai ypač išryškėja originaliojoje kūryboje. Ten, kur jau suformuoti turiniai yra suvokiami ir toliau derinant apdorojami, būna lengviau prisitaikyti prie kultūros srities bendrojo pobūdžio; ten, kur spontaniškas kūrinys veržiasi

iš subjekto individualybės, laukiama itin aktyvios, totalinės formos, kilusios stichiškai. Šie veiksmai ypatingu atveju turi tam tikrą bendros formos dalį ne dėl savo materijos, bet kuriančioji siela turi įveikti atstumą iki tos formos žingsnis po žingsnio, be atvangos. Taip atsiranda seka, pagal kurią įvairi moteriška veikla objektyvios, vyriškai apibrėžiamos kultūros atžvilgiu yra sėkminga. Tikroji jų sritis yra reprodukuojančios (mėgdžiojančios) meno rūšys: aktorinis menas (apie tai dar kalbėsime vėliau kitu aspektu) ir muzikos atlikimas, tačiau būdingiausias yra siuvinėtojos tipas, kurios įgūdžiai ir kruopštumas kartoti „pateiktą" ornamentą yra tiesiog neprilygstami; mokslo srityje dėmesį patraukia moterų sugebėjimai rinkti ir „išvežioti", ir šiame darbe, suvokdamos medžiagą, itin gerų rezultatų pasiekia mokytojos, kurios, būdamos funkcionaliai savarankiškos, perteikia turimus faktus ir t.t. Trumpai kalbant, esamos kultūros mastu moterys pateisina save tiek, kiek jų darbo objektas yra sugėręs šios kultūros dvasios, t.y. vyriškosios dvasios, ir nesugeba susidoroti su tokia veikla, kai reikia originalios produkcijos, t.y. jos turi savo *originalią* energiją, kuria iš pat pradžių kitaip disponuoja, išlieti į tas formas, kokios yra būtinos objektyviajai, t.y. vyriškajai, kultūrai.

Tačiau dabar ši kultūra yra tarsi dukart vyriška. Ne dėl to, kad jos forma yra objektyvi ir yra darbo pasidalijimas, bet dėl to, kad šios formos sutikrovinimai, pavieniai rezultatai yra iš anksto numatyti, rezultatų elementai apibendrinti ypatingų profesijų, kaip ir pridera vyriškiems sugebėjimams, jų ypatingam ritmui ir ketinimams. Jei moterys panorėtų tuo pačiu aspektu prilygti vyrams ir tapti gamtos tyrinėtojom, technikos specialistėm, gydytojom ar menininkėm, tai, nepaisant to esminio formos sunkumo, šitai būtų dar vienas neadekvatumas, dar vienas atsisakymas kurti naują kultūros galią ir kokybę. Žinoma, tai įvyks gana dažnai ir pagausins

subjektyviąją kultūrą. Bet vis dėlto, jei jau turi būti objektyvioji kultūra, o moterys privalo paklusti jos formai, tai tikėtis iš moterų naujų kultūrinių niuansų ir ribų išplėtimo galima tik tada, kai jos padaro tai, *ko vyrai nesugeba*. Štai čia glūdi viso klausimo esmė, santykio tarp moterų judėjimo ir objektyviosios kultūros ašis. Tam tikrose srityse veiklos, į kurią dabar žiūrima kaip į objektyvią vienovę (iš tikrųjų ši dalinių funkcijų sintezė buvo adekvati vyriškam darbo metodui), išskaidymas sukuria specifiškai moteriškas veiklos sritis. Anglų darbininkai šį principą įgyvendino siauroje materialinės gamybos srityje. Moterys daug kartų pasinaudojo savo žemesne ir pigesne buitimi, pasitenkindamos mažesniais atlyginimais ir taip nukonkuruodamos vyrus, kartu sumažėjo ir standartiniai atlyginimai; dėl šios priežasties profsąjungos negailestingai kovoja su moterų įdarbinimu pramonėje. Keletas profsąjungų, pavyzdžiui, medvilnės verpėjų ir kojinių mezgėjų, surado išeitį įvesdamos standartinių atlyginimų žiniaraščius visiems fabriko darbams, iki mažiausių išskaidytų operacijų. Visos jos apmokamos vienodai, nesvarbu, ar jas atlieka vyrai, ar moterys. Šis būdas, iš pradžių sumanytas tarsi savaime pašalinti konkurenciją tarp vyrų ir moterų, leido atsirasti darbo pasidalijimui, tad moterys tarsi monopolizavo jų fizines jėgas ir sugebėjimus atitinkančias funkcijas, vyrams perleisdamos *jų jėgas* atitinkančius darbus. Geriausias Anglijos pramonės darbininkų santykių žinovas yra pasakęs: „Kalbant apie rankų darbą, moterys sudaro ypatingą darbininkų klasę, kuriai būdingi kitokie gabumai ir poreikiai nei vyrams. Norint išsaugoti abiejų lyčių sveikatą ir darbingumą, reikia dažnai *diferencijuoti užduotį*". Taigi čia jau lyg ir naivokai išspręsta didžioji moterų kultūrinės veiklos problema. Per užduočių kompleksą nubrėžiama nauja linija, kuri jungia specifiškai moteriškų sugebėjimų polinkio taškus ir apibrėžia juos kaip

atskiras profesijas. Jau čia aišku, kad moterys dirba tokius darbus, kokių nesugeba vyrai. Nors vyrai lig šiol juos dirbo, vis dėlto tos užduotys, kurios atitinka moterų jėgas, dėl jų specifinio darbo yra tikrai geriau atliekamos.

Aš nesigilinu į šią galimybę, kuri, net jei kalbėtume apie *pažinimą*, galėtų išryškėti tik praktikoje, ir atsigręžiu į kitą dalyką – į tai, kad originalesnė ir specifiškai moteriška veikla iškyla kaip tik ten, kur vyriškos veiklos srityje lieka tušti tarpai. Ir kalbant apie mokslo sritį, galimos tik kelios sporadiškos pastabos, pavyzdžiui, apie mediciną. Nesvarstysime gydytojos praktinės bei visuomeninės vertės, kuri, be abejo, yra labai didelė – juk moteris gali padaryti ir daro tą patį, ką ir gydytojas vyras. Galime tik klausti, ar iš moters galima tikėtis tokio kokybinio medicinos kultūros išplėtimo, koks būtų neįmanomas vyrams. Ir į šį klausimą, man atrodo, galima atsakyti teigiamai, nes ir diagnozė, ir terapija nemažai priklauso nuo to, ar gydytojas gali įsijausti į paciento būseną. Objektyvių klinikinių tyrimų išvados dažnai būna pernelyg skubotos, jei jų nepapildo arba betarpiškai intuityvus, arba paties ligonio žodžiais paremtas žinojimas apie jo subjektyvią būseną ir savijautą. Šį žinojimą laikau besąlygiškai efektyviu gydymo meno *a priori*, kurio paprastai nebandoma įsisąmoninti tik todėl, kad jis yra savaime suprantamas dalykas. Beje, kaip tik dėl to iki šiol nebuvo tyrinėti ir subtilūs įvairių šio įsisąmoninimo pakopų sąlygų bei padarinių niuansai. Viena iš šių sąlygų, į kurią vienokiu ar kitokiu mastu visuomet reikia atsižvelgti ir kuri savo mastu ir nulemia tai, kaip gydytojas supranta pacientą, yra tam tikras gydytojo ir ligonio konstitucijų analogiškumas; savitai tamsų ir daugiaprasmį, tačiau dėl to nė kiek ne menkiau veiksmingą paciento būsenos vidinio atjautimo faktą, be abejo, grindžia ir jo mastą nustato tai, kad gydytojas yra kaip tik tos pačios rūšies būtybė. Kalbėdamas kaip tik apie

šiuos dalykus, vienas labai patyręs nervų gydytojas yra pasakęs, kad, susidūrus su kai kuriomis psichinėmis būsenomis, visiškai aiškiai suvokti tai, kas rūpi, yra įmanoma tik tada, kai pats esi išgyvenęs kažką panašaus. Tad peršasi išvada, kad, turėdama reikalų su moterimis, gydytoja dažnai ne tik galės nustatyti tikslesnę diagnozę ir ne tik bus jautresnė parinkdama tinkamą konkrečios pacientės gydymą, bet sugebės atskleisti ir tokius moksliniu požiūriu reikšmingus ryšius, kurių vyras neaptiks. Taigi jos įnašas į *objektyviąją* kultūrą bus savitas. Juk moteris gydytoja, būdama tos pačios konstitucijos kaip ir jos pacientė, turi tokį pažinimo instrumentą, kokio vyras neturi. Ir norėčiau tikėti, kad moterys mažiau drovisi gydytojos (išskyrus tuos atvejus, kai tikriausiai dėl savaime suprantamų priežasčių praktika paprastai rodo priešingą dalyką) taip pat dėl to, jog jaučia, kad moteris jas daugeliu požiūrių supras geriau negu vyras; ypač didelę reikšmę šitai turi žemesniųjų visuomenės sluoksnių moterims, kurios nesugeba tobulai nusakyti savo būsenos ir todėl priverstos pasikliauti tuo, kad bus suprastos instinktyviai. Tad atrodo, jog ir čia moterys vien dėl to, kad jos yra *moterys*, tikriausiai galėtų (tai vėl tiktai teorinė galimybė) nuveikti tai, ko negali vyrai. Remdamiesi tomis pačiomis prielaidomis (kad skirtingai būdami, skirtingai ir pažįstame), galėtume manyti, jog moters psichika galėtų savitai prisidėti ir prie istorijos mokslo. Pažinimo kritika parodė klaidingumą ir paviršutiniškumą to realizmo, kuriam mokslinė istorija yra kuo labiau fotografiškas to, kas įvyko, „kaip buvo iš tikrųjų", atgaminimas, betarpiškos realybės supylimas į mokslininko sąmonę. Dabar jau žinome, kad „vyksmas" (kuris apskritai gali būti tik išgyventas, bet ne pažintas) tampa „istorija" tik veikiamas funkcijų, kurias nulemia pažįstančiosios dvasios struktūra bei intencijos. Iš pastarųjų specifikos išplaukia ir rezultato – istorijos –

specifika. Todėl istorija jokiu būdu nėra vien „subjektyvus" darinys, kuriame būtų neįmanoma skirti tiesą ir klaidą. Tiesa čia remiasi ne tuo, kad dvasia traktuojama kaip vyksmo veidrodis, bet tam tikru funkciniu dvasios ir vyksmo santykiu ir tuo, kad vaizdiniai, paklusdami vidinėms būtinybėms, kartu paklūsta ir daiktų reikalavimui, kuris, kad ir koks jis būtų, vis dėlto nėra reikalavimas juos fotografuoti. Čia aš nagrinėju tik vieną iš tų problemų, kuriose atsiskleidžia neišvengiama istorijos pateikiamo vaizdo priklausomybė nuo istoriko dvasios struktūros bei jos savitumo. Jei istorijos pažinimas apsiribotų vien tuo, kas tiksliai nustatyta ir „patirta", tai turėtume vien krūvą vienas su kitu nesusijusių fragmentų; tik nuolatos visa tai interpretuodami, papildydami analogijomis ir išdėstydami pagal vystymosi sąvokų nubrėžtas linijas gauname vientisas „istorijos" sekas. Kaip žinom, net minios susibūrimą gatvėje liudytojai nupasakoja skirtingai. Tik po šiuo sluoksniu, kuriame net tiesiogiai patiriamų faktų sekos neįgyja rišlumo ir prasmės be dvasios spontaniškumo įsikišimo, yra kitas istoriją formuojantis sluoksnis, kurį sudaro pats šis spontaniškumas. Jei be jokių spragų išmanytume visą jusliškai suvokiamą pasaulio vyksmą, tai net ir tada visa tai, ką matome, liečiame ar girdime, mums būtų toks pat bereikšmis ir beprasmis dalykas kaip debesų plaukimas dangumi ar medžių ošimas, nebent interpretuotume tai kaip tam tikros psichikos apraiškas. Čia nesvarstysime metafizikos ir pažinimo teorijos problemos, kaip žmogų, kurio juslinė egzistencija, mąstymas, jausmai ar norai sudaro vieną visumą, galėtume suprasti remdamiesi istorinės atminties mums pateikiamais nedideliais jo būties fragmentais (tai problema, kuri tik komplikuotesne forma pakartoja tuos pačius dalykus, su kuriais susiduriame ir kasdieniame gyvenime). Galime tik konstatuoti, kad istorinių asmenybių supratimas nėra

paprastas jų vidinių būsenų bei vyksmų „atgaminimas" suvokėjo viduje, tai nėra ir suvokėjo dvasinis „įsijautimas" į jas; čia neįmanoma įžiūrėti kokios nors galimybės ar tikėtis mįslingo proceso paaiškinimo. Priešingai, kai sakome, kad vienas žmogus supranta kitą žmogų ar žmonių grupę, šis supratimas pasirodo kaip pirminis fenomenas, kurio negalima išskaidyti į paprastesnius komponentus ar nurodyti jo priežastis. Galime nurodyti tik keletą išoriškesnių jo atsiradimo sąlygų bei padarinių. Prie pirmųjų priskirtinas savitas istoriškai pažįstančio subjekto ir jo objekto tapatumo ar netapatumo santykis. Tam tikras pamatinis tapatumas yra būtinas. Žemės gyventojas tikriausiai negalėtų „suprasti" kitos žvaigždės gyventojo, net jei jis pažintų visą pastarojo išorinę elgseną; ir apskritai tautiečius mes suprantame geriau negu kitataučius, šeimynykščius geriau negu svetimuosius, to paties kaip ir mes temperamento žmones geriau negu tuos, kurių temperamentas yra priešingas. Dvasią suprantame jokiu būdu ne todėl, kad su ja susitapatiname; nuo susitapatinimo supratimas priklauso tik tam tikru mastu (jei apskritai čia tinka kiekybinė masto sąvoka). Nereikėtų šito traktuoti kaip mechaniškai pasikartojančio paralelizmo: nebūtina būti Cezariu, kad suprastume Cezarį, nebūtina būti Augustinu, kad suprastume Augustiną; tam tikras skirtingumas dažnai sukuria atstumą, palankesnį kito psichikai pažinti negu visiškai ta pati psichinė konsteliacija. Psichologinis, taip pat istorinis supratimas aiškiai apibrėžiamas labai kintančio ir iki šiol beveik neanalizuoto santykio tarp to supratimo subjekto ir jo objekto. Šio santykio neįmanoma nusakyti abstrakčia tiesiog kiekybinio tapatumo ir netapatumo mišinio sąvoka. Tačiau, remdamiesi tuo, kas buvo pasakyta, atrodo, galime teigti štai ką: abejonių nekeliantys stebėjimo faktai gali remtis iš esmės begaline psichinių infrastruktūrų įvairove; apraiškų erdvės, gaubiamos

fantastinių ir fragmentiškų konstrukcijų, tas pats išorinis vaizdas įvairiose sielose sukels įvairius vaizdinius, psichikos požiūriu interpretuojančius tą išorę, ir visi tie vaizdiniai bus vienodai pateisinami. Jokiu būdu tai nėra vien įvairios vieną ir tą patį dalyką aiškinančios hipotezės, kurių tik viena gali būti teisinga (nors, žinoma, gana dažnai būna ir taip). Greičiau jos santykiauja viena su kita kaip įvairių, bet vienodai įgudusių dailininkų nutapyti to paties modelio portretai. Nė vienas jų nebus „teisingas". Greičiau kiekvienas bus užbaigta, savimi ir savo specifiniu santykiu su objektu save pateisinanti visuma. Kiekvienas apie tą objektą pasakys kažką, ko nebus kito pasakyta, bet tuo pastarojo nepaneigs. Antai, kai moteris psichologiškai aiškina vyrą, tai šie aiškinimai daugeliu požiūrių ir iš esmės būna kitokie negu tie, kuriais moteris aiškina kitą moterį, – ir atvirkščiai. Kadangi istorija yra taikomoji psichologija, tai, man regis, iš nurodytųjų sąryšių išplaukia, jog moters prigimtis gali būti visiškai originalių rezultatų pamatas. Moterys apskritai turi ne tik kitokią negu vyrai ano tapatumo ar netapatumo su istoriniais objektais samplaiką. Dėl savo savitos psichinės struktūros jos dar sugeba ir kitaip matyti. Jei jos, remdamosi savuoju esmės *a priori*, visiškai kitaip negu vyrai interpretuoja būtį apskritai (ir negalima abiejų šių interpretacijų traktuoti kaip paprastos tiesos–melo alternatyvos), tai istorijos pasaulis, nužvelgtas pro kitoniškas jų psichologinių interpretacijų prizmes, dalies ir visumos požiūriu gali atrodyti visiškai kitaip. Kad ir kokios problemiškos ir vien esminių ryšių požiūriu svarbios atrodo šios galimybės, vis dėlto manau, kad istorijos moksle gali egzistuoti specifinės moteriškos funkcijos, specifiniai veiksmai, kylantys iš ypatingų moteriškosios sielos juslių, įsijautimo bei konstravimo, pradedant tautų tamsiųjų sąjūdžių ar asmenybių veiksmų nepaaiškinamų motyvų supratimu ir baigiant nežinomų rašmenų dešifravimu. Priimtiniausias atrodo moteriškosios

prigimties objektyvavimas kultūrinėje meno produkcijoje, kur jau esama tam tikrų užuomazgų. Juk literatūroje yra nemaža moterų, kurios neturi vergiškos tuštybės ir noro rašyti „kaip vyrai", kitaip negu tos, kurios dangstosi vyriškais pseudonimais ir šitaip išsiduoda, jog apie tikrai originalius ir specifiškai reikšmingus dalykus, kuriuos jos, kaip moterys, galėtų sukurti, neturi jokio supratimo. Žinoma, literatūrinėje kūryboje išgauti moterišką niuansą yra gana sudėtinga, nes bendrosios poezijos formos yra vyriški dariniai, ir tikriausiai dėl šios priežasties kyla tylus vidinis prieštaravimas, kai bandoma jas pripildyti savito moteriško turinio. Net ir moterų lyrikoje, ir kaip tik labai geroje, aš dažnai jaučiu tam tikrą dualizmą tarp asmeninio turinio ir meninės formos, tarsi kuriančioji siela ir jos išraiška būtų ne to paties stiliaus. Vidinis gyvenimas, kuris siekia objektyvuotis estetiniu pavidalu, viena vertus, nevisai užpildo to pavidalo kontūrus, bet, kadangi privalu paklusti formos reikalavimams, tai įmanoma tik dėl tam tikro banalumo ir konvencionalumo; kita vertus, vidinės esmės jausmo ir gyvumo likučiai lieka beformiai ir neišlaisvinti. Galbūt čia paaiškėja, kad pati „poezija jau yra išdavystė". Mat atrodo, kad abu žmogaus poreikiai, tiek atskleisti save, tiek užmaskuoti save moteriškoje psichikoje, moters yra kitaip pasiskirstę negu vyro. Bet tradicinės vidinės lyrikos formos, jų žodynas, jausmų skalė, santykis tarp išgyvenimo ir išraiškos simbolio, netgi esant pavienei erdvei, yra nustatyti pagal tam tikrą bendrą sielos atsiskleidimą, būtent vyriškąjį. Jei šiuo atveju kitaip sutvarkyta moteriška siela nori atsiskleisti tomis pačiomis formomis, tai, viena vertus, atsiranda šioks toks neskoningumas (aišku, tai būdinga ir didelei daliai vyriškos lyrikos ir, norint tai paaiškinti, nereikia ieškoti *bendro ryšio*); kita vertus, įžeidžiantis kai kurių šiuolaikinių moterų lyrikos cinizmas, tarsi savaime atsirandantis dėl jų

būdo ir lyrinės išraiškos tradicinio stiliaus neatitikimo, parodo kai kurių iš jų laisvumą nuo vidinės moteriškumo formos. Vis dėlto, mano nuomone, kai kuriose pastarųjų metų publikacijose atsiradęs lyrinis stilius kaip specifinis moteriškos esybės įrodymas yra bent jau šiek tiek išryškėjęs. Beje, įdomu, kad daugelio tautų moterys yra ne mažiau kūrybingos ir originalios negu vyrai atliekant liaudies dainas. Vadinasi, kai nėra aukštos kultūros, kai nėra proto objektyvavimo, nekyla klausimas dėl jau minėto neatitikimo. Kol kultūros formos dar nėra specializuotos ir nusistovėjusios, jos negali būti vienareikšmiai vyriškos; kol jos dar yra tokios indiferentiškos (antropologų nustatyta, kad primityvių tautų vyrų ir moterų kūnų kompleksija vienodesnė), moterų energija nepriverčiama prabilti neadekvačiu būdu, bet formuojasi laisvai, pagal savo normas, tik jos yra vyriškos, nediferencijuotos kaip šiandien. Čia, kaip ir daugelyje vystymosi procesų, aukščiausia pakopa kartoja žemiausios pakopos formą: labiausiai sublimuotas dvasinės kultūros atspindys – matematika galbūt yra labiau anapus vyriškumo ir moteriškumo už visus dvasinius kūrinius, ji objektyviai neduoda nė mažiausios dingsties skirtingoms intelekto reakcijoms. Tuo galima paaiškinti, kad kaip tik matematikoje, palyginti su kitais mokslais, moterys yra įžvalgesnės ir pasiekia reikšmingų rezultatų. Matematikos abstraktumas yra tarsi vėlesnis negu lyčių psichologinis skirtingumas, lygiai kaip ir ana liaudies dainų kūrybos pakopa yra aukštesnė už jį. Iš visų literatūros formų romanas moterų literatūrinei kūrybai kelia mažiau sunkumų kaip tik todėl, kad jo forma meninės struktūros ir problemos požiūriu nėra griežtai apibrėžta ir nustatyta. Romano kontūrų linija nėra visiškai uždara, jis negali visus į jį suvytus siūlus vėl išvyti, daugelis jų yra tarsi anapus neapibrėžtumo ribos. Neišvengiamas romano realizmas negali leisti, kad jis savo

tolygiu ritmu, savo labai akivaizdžia taisyklinga struktūra išsilaisvintų iš tikrovės chaoso, kaip yra lyrikoje ir dramoje. Pastarųjų griežta forma suteikia joms vyriškąjį *a priori*, kuris nebūdingas romano laisvesnei ir įvairesnei formai, tad literačių instinktas iš anksto nukreipia jas romano, jų tikrosios stichijos link. Jo forma nėra griežta, ji pakankamai lanksti, tad keletas šiuolaikinių romanų yra specifiškai moteriški kūriniai.

Vaizduojamajame mene, kur nėra ryšio su griežtai tradiciškai perduodamu žodžiu, moteriškos egzistencijos išraiška būdinguose moteriškuose kūriniuose yra, matyt, tiksliausia. Mes jau nebeabejojame, kad visas vaizduojamasis menas priklauso nuo psichinių ir fizinių santykių, nuo sielos virptelėjimų transformavimo į fizinius, nuo inervacijos pojūčių, nuo žvilgsnio ir lytėjimo ritmo. Iš dalies betarpiškas, iš dalies rezervuotas moterų vidinio gyvenimo atsiskleidimo būdas, jų ypatingi, anatomijos ir fiziologijos nulemti judesiai, jų santykis su erdve, kuris išplaukia iš savito gestų tempo, amplitudės ir formos, – visa tai leidžia iš moterų tikėtis ypatingo reiškinių interpretavimo ir formos visų pirma erdviniuose menuose. Teoriniam pažinimui yra teisinga, kad erdvė yra sieloje, o gestas rodo, kad siela yra erdvėje. Gestas yra ne vien kūno judesys, bet judesys, kuriame galima įžvelgti to, kas vyksta sieloje, išraišką. Todėl gestas yra vienas iš svarbiausių meno tiltų, jo prielaida, ir jo esmę galima būtų nusakyti taip: visa, kas matoma, yra sielos, dvasingumo išraiška, nors ir ne visada psichologijos požiūriu. Savo judesiu žmogus tarsi paima apibrėžtą erdvės dalį dvasinėn nuosavybėn. Mes suprastume erdvę visai kitaip arba visai jos nesuprastume, jei nejudėtume joje, ir šių judesių pobūdis apibrėžia šio supratimo pobūdį. Žinoma, menininkas judesį perkelia į savo paveikslą ne mechaniškai. Įvairiomis transformacijomis ir įtarpinimais yra apibrėžiamas

būdas, kuriuo žmogus juda erdvėje, kuriuo jis vaizdžiai perteikia erdvės reiškinius. Bene aiškiausiai tai atsispindi kaligrafinėje Rytų Azijos tapyboje: čia teptuko potėpis tiesiogiai perteikia rankos fiziologinį judesį, o jo ypatingą žavesį nulemia tai, kad optiškai yra perteikiamas išgyventas rankos judesio lengvumas, ritmingumas ir natūralumas. Ypatingais moterų gestais tiesiogiai atsiskleidžia jų sielos esmės ypatybės apibrėžtoje išorėje. Nuo senų laikų jų vidinė ritmika ypač objektyvavosi šokio mene, kuriame tradicinių formų schematika palieka nepaprastai didelę erdvę individualiam impulsyvumui, žavesiui ir judesiui. Esu įsitikinęs: jei pavyktų tikrų šokio menininkių judesius užfiksuoti kaip ornamentines linijas, tai jos išeitų tokios, kad nė vienas vyras per jokias inervacijas (išskyrus sąmoningą mėgdžiojimą) nesugebėtų jų pakartoti. Galima tik apčiuopom ir be įrodymų – kol psichofizika ir estetika gerokai pažengs į priekį – nurodyti, kad moters santykis su erdve yra kitoks nei vyro; o tai galbūt sietina su jos antistoriniu fiziniu ir psichiniu savitumu, taip pat istoriškai susiklosčiusia veiklos sritimi, kuri apsiribojo namais. Žmogaus gestai priklauso nuo erdvės, kurioje jis paprastai juda. Tereikia tik palyginti XV a. vokiečių ir to paties laikotarpio italų paveikslų gestus bei Niurnbergo patricijų namus su itališkais rūmais. Visas tas drovumas, susiglamžymas, suvaržyti judesiai sudaro tokį įspūdį, kad drabužiai atrodo tarsi per ilgai gulėję spintoje, net ir su tom pačios raukšlėm, – tai būdinga žmonėms, kurie įpratę judėti ankštose ervėse. Moters judesių apribojimo „keturiomis sienomis" padariniai, man atrodo, yra sietini ne vien su erdvės ankštumu, bet greičiau su tuo, kad ši aplinka yra nuolat tokia pati ir moteriai įprasta.

Kadangi vyras, veikdamas „anapus" keturių sienų, juda nepažįstamose, besikeičiančiose, mažiau valdomose erdvėse, jam dažnai stinga užbaigtumo, judesių sklandumo,

ramios pusiausvyros – savybių, kurios ir suteikia moteriai žavesio. Šis atsiranda tik nuolat judant tokiose erdvėse, kuriose, taip sakant, nebėra ko užkariauti ir kurios greičiau yra tapusios asmens kūno tęsiniu. Kaip tik todėl moteriškasis žavesys yra ne kokia grynai estetinė savybė, o greičiau ypatingas būdas jausti erdvę, ypatingas santykis tarp to, kas judesyje vidujiška, ir to, ką matome išorėje. Atrodo pakankamai įtikinama (nors to ir neįmanoma įrodyti), kad, kaip jau buvo minėta, tuose menuose, kuriuose erdvės organizavimas yra itin svarbus, moterų judesiuose apčiuopiamas ypatingas santykis su erdve galėtų objektyvuotis specifiškai moteriškuose kūriniuose – panašiai kaip ypatingi būdai, kuriais Rytų Azijos, Graikijos ar Renesanso žmonės suvokė erdvę, atsispindėjo jų meno stiliuose. Visiškai vienareikšmiškai moters veiklos specifika atsiskleidžia teatre. Taip yra ne vien todėl, kad jau pats vaidmens turinys kaip užduotis yra moteriškas, bet ir dėl aktoriaus meno gilesnės esmės apskritai. Nėra kito tokio meno, kuriame galutiniai rezultatai ir asmens visuma būtų taip glaudžiai susiję. Žinoma, tapybos, poezijos, muzikos pagrindas yra visas dvasinis–fizinis žmogus, tačiau šie menai nukreipia žmogaus galias vienakrypčiais kanalais, tad kūrybos rezultatai pasirodo tik kūrimo procesui pasibaigus ir daugelis tų galių lieka nematomos. Tai pasakytina net apie šokio meną, kuriame niekaip nepasireiškia kalbos galia, arba apie instrumentinę muziką, kur vaizdumas visiškai nereikšmingas. Laiko požiūriu šios meno rūšys yra ypatingos tuo, kad pats kūrimo momentas atskiriamas nuo savarankiškai egzistuojančio galutinio rezultato, o aktoriaus mene negali būti jokio tarpo tarp veiklos proceso ir rezultato – jo subjektyvioji ir objektyvioji pusės čia būtinai susilydo į vieną gyvenimo momentą, sudarydamos koreliaciją arba jau gatavą formą, pagal kurią visas asmuo be jokių išlygų įsilieja į meninį pavidalą. Jei apskritai

esama kokios nors moteriškos būtybės formulės, tai ji sutampa su šia vaidybos meno formule. Mat (esu priverstas pakartoti tai, kas jau buvo sakyta) daugelį moteriškosios psichikos ypatybių galima būtų apibendrinti taip: moters „aš" ir šio „aš" apraiškos, asmens centras ir jo periferija yra glaudžiau susiję negu vyro, tai, kas dedasi moters viduje (jei dėl papročių ar ypatingų sumetimų to nereikia slėpti), atsiskleidžia betarpiškiau, čia esama savito ryšio, kuris moters sieloje vykstančius pakitimus transformuoja į kūno pakitimus daug greičiau, negu tai vyksta vyrų sielose. Tai ir yra svarbiausia priežastis (vėliau ją dar panagrinėsime), dėl kurios moterys negali kurti objektyviosios kultūros: savo veiksmų jos nenukreipia į anapus veiksmo ir į nepriklausomai nuo jo egzistuojančią objektyvybę, tad jų vidinio gyvenimo srautas savąsias žiotis maitina tiesiog iš ištakų. Iš pirmo žvilgsnio šitai visiškai nepagrįstai atrodo kaip trūkumas, tačiau tai yra savita, pozityvi, kitokia negu vyro sielos sankloda, sudaranti aktorinio meno dvasios gelminę struktūrą. Kadangi aktorinis menas turi vieną vienintelį momentą, tai jo vidaus ir išorės pagrindinio impulso įsiplieskimo ir jo pateikto pavidalo neįmanoma atskirti vieno nuo kito, veiksmų rezultatas negali būti atskirtas nuo pačių veiksmų ir objektyvuotas. Glaudų visų būtybės dalių ryšį, kuris moterį daro ne (kaip dažnai girdime sakant) subjektyvia būtybe, bet būtybe, kuriai nėra ribos tarp subjektyvybės ir objektyvybės – kaip tik šį ryšį apibūdina estetinė, labai subjektyvi aktorinio meno „idėja", kurioje nėra laiko, erdvės ar daiktiškumo skyrimo, o vidinis gyvenimas pats save daro matomą ir girdimą. Ir neatsitiktinai romaniškos tautos, kurios dėl kažkokio sunkiai suvokiamo instinkto turi moteriškojo charakterio bruožų, yra tikros aktorių tautos.

Tad aktorinio meno smulkiausi elementai yra susipynę taip, kad sukuria kitokį ir nepaprastai fundamentalų šio

meno ryšį su moters esme. Dramos kūrinys vaizduoja pagal savo vidinę logiką nuolat besikeičiančių likimų tolydžią seką. Aktorius tik interpretuoja tuos likimus. Tačiau jo vaidyba nėra vien poeto žodžių pavertimas natūralia konkretybe. Aktorius sukuria savarankišką meno kūrinį, valdomą savų vertybinių normų. Jis suskaido aną tolydų vidinį dramos vyksmą į ilgiau ar trumpiau trunkančius vaizdus, paklūstančius grožio dėsniui. Čia ypatingu būdu yra pasiekta tapsmo ir būties kategorijų harmonija, tiek visas scenovaizdis, tiek atskiro aktoriaus pasirodymas amžiną likimo nerimą išreiškia antlaikine grožio ramybe. Tačiau toji harmonija gali būti įvairiai nuspalvinta: joje gali būti labiau pabrėžiamas tapsmas, kitaip sakant, likimas ir veiklumas, arba būtis, kitaip sakant, vaizdus nuolat besirutuliojančio likimo pjūvis. Kuo veiksmas artimesnis pastarajam atvejui, tuo labiau jis atitinka moters esmę, tuo geriau įvykdomas reikalavimas, kurį objektyvioji kultūra kelia moteriai: atlikti tai, ko nesugeba vyras. Todėl vienas iš mūsų labiausiai apsišvietusių teatro teoretikų yra pabrėžęs, kad dramose tikrai aktyvius, likimą lemiančius vaidmenis vaidinančios moterys visada būna apdovanotos vyriškais bruožais.

Čia, lyg nukrypstant nuo mūsų temos, reikėtų išsamiau paanalizuoti „grožio“ klausimą, kuris iš tikro glaudžiai susijęs su didžiausia moters reikšme kultūrai. Įgrisęs ir lėkštas moterų apibūdinimas kaip „dailiosios lyties“ vis dėlto nurodo svarbų dalyką. Jei egzistuoja toks esmės vertybių poliariškumas, kad viena iš jų yra jėgai paklūstantis ir formuojantis santykis su realia ar idealia išorybe, o kita – uždaros, visus savo būties elementus pagal vidinę harmoniją derinančios egzistencijos tobulumas, tai pirmąją vertybę galima būtų nusakyti kaip „reikšmingumą“, o antrąją – kaip „grožį“. Kas yra reikšminga, tas „šį tą“ reiškia. Žinoma, reikšmingumas yra būtis, tačiau tai tranzityvi būtis, kuri,

nors ir valdo save, vis dėlto savo vertės matą gauna iš santykio – kaip veiklos rezultatas, laimėjimas, pažinimas, efektyvumas ji suardo savo kontūrą. Jei begalę prievolių, kurios tradiciškai laikomos „vyriškomis", išreikštume abstrakčiai, t.y. jei nepaisytume to, kas etikoje yra žmogiška, tai galėtume teigti, kad vyras privalo būti „reikšmingas" (be abejo, taip teigiant, reikia atmesti atsitiktines šio žodžio įprastinės vartosenos reikšmes). Tada istoriškai susiklosčiusią „moterišką" prievolę galima apibūdinti taip: moteris privalo būti graži. Šitai reikia suprasti plačiąja ir abstrakčiąja prasme, savaime atmetant visus grožio apribojimus, tarkime, vien gražiu veidu. Tad sakydami, kad kuprota senė gali būti graži, šios sąvokos visiškai neiškreipsime. Grožio sąvokos bendroji prasmė reiškia būties pilnatį. Meno kūriniui (labiausiai užbaigtam žmogaus sukurtam dalykui) šis užbaigtumas suteikia dažnai klaidingai suprantamą ryšį su „grožiu", labai įvairiai simbolizuojamą vidaus ir išorės vienovę, sugebėjimą būnant kartu visados rymoti savyje. Vyras peržengia savo ribas, savo jėgas bei veiklą išlieja į išorę ir kartu „reiškia" tai, kas tam tikra prasme (dinamišku ar idealiu, kuriančiu ar atvaizduojančiu būdu) nėra jis pats. Tuo tarpu moters esmę sudaro periferijos neliečiamumas, organiška atskirų būtybės dalių tarpusavio ryšio harmonija ir jų vienodas santykis su centru – o tai ir yra grožio formulė. Kalbant metafizinių sąvokų simboliais, moteris yra esančioji, o vyras – tampantysis. Tad vyras gali tapti reikšmingas tik kokiame nors dalyke ar idėjoje, istorijos ar pažinimo pasaulyje, o moteris turi būti graži ta prasme, kuria grožis yra „palaima pati savaime". Ryšys tarp moteriškojo prado ir grožio prado (jį čia turėtume suprasti ne kaip vertybę, o tiesiog kaip egzistencijos formą) taip pat atsiskleidžia ir fizinėje išvaizdoje. Schopenhauerio teiginys, kad vyro kūnas yra gražesnis, man atrodo nepagrįstas. Ir čia vyriškumas

greičiau iškyla kaip *reikšmingumas*. Labiau išvystyti, geriau darbui pritaikyti raumenys, aiškiai matomas anatominės sandaros tikslingumas, jėgos išraiška drauge su agresyviu formų kampuotumu – visa tai yra ne grožio, o reikšmingumo išraiška, t.y. galimybė peržengti save, efektyvus kontaktas su išore. *Moters* kūnas tikslingai pritaikytas ne tokiam kontaktui, o greičiau pasyviai ar net anapus aktyvumo ir pasyvumo esančiai funkcijai. Moteris neturi nei barzdos, nei menko, tolydžią linijų tėkmę ardančio lyties organo, jai būdingos apvalios, švelnios formos. Todėl moters kūnas labiau atitinka stilingo „grožio" negu aktyvaus „reikšmingumo" idealą. Apvalios formos labiau negu kampuotos atitinka grožio idealą todėl, kad jos perteikia ryšį tarp viską tolygiai jungiančio centro ir su juo susijusio vietisumo, kuris simbolizuoja moters esmę. Tad grožio kokybė yra artimesnė moters išvaizdai negu vyro bent tuo atžvilgiu, kad moters išvaizdai būdingas didesnis natūralus polinkis į grožį. Nors jokiu būdu negalime sakyti, kad visos moterys yra „gražios sielos", vis dėlto jų psichikos struktūra linkusi į nekonfliktinę buvimo formą, kuri tarsi savaime panaikina vyriško gyvenimo prieštaravimus ir kuri tikrovėje įkūnija idėją. Ši buvimo forma empiriškai realizuojasi beveik vien per moteris. Apskritai būdingas meno kūrinio bruožas yra tas, kad jis kerais susieja vertybių sekas, kurios empirinėje tikrovėje yra nepriklausomos viena nuo kitos ir viena su kita nesusijusios, ir suteikia šioms sekoms savaiminę vienovę. Tokia kerų galia tikriausiai sudaro meno esmę. Panašiai ir aktorius susieja draminį vyksmą ir regimą grožį – dvi viena kitos atžvilgiu visiškai indiferentiškas sekas – į vieną meninę tikrovę. Nėra meno šakos (išskyrus, beje, su aktoriaus menu susijusį šokį), kurioje ne veiklos rezultatas, bet pati individuali veikla taip tiesiogiai būtų reikalinga grožio, nepriklausomai nuo to, ar tai būtų momento statikos, ar

judesio sklandumo grožis, nes, kai, nenutrūkstamai besirutuliojant vyksmui ir judesiui, sukuriamas grožis, atsiranda ir specifinis „žavesio" fenomenas. Aktorius vyras šią grožio reikšmę greičiau perkelia į reikšmingumo sritį, tuo tarpu jau pati moters esybės formulė tiesiog verčia aktorę padaryti sintezę, sutelkti draminį turinį į šią formulę nepriklausomai nuo to, kiek ta grožio reikšmė pačią aktorę tiesiogiai liečia. Toliau nenagrinėsiu galimybių, kaip bendrose kultūros srityse išskirti moterų kūrybos provinciją, kuri neprieinama vyrams, taigi objektyviosios kultūros turtinimui, bet norėčiau nurodyti dvi moterų veiklos sritis, kurios su dideliu užmoju kuria kultūrą arba laikomos tokiomis: tai namai ir moterų įtaka vyrams. Net ten, kur „namai" vertinami iš tikrųjų, jie visada buvo siejami su atskiromis veiklomis, o ne apskritai su gyvenimo kategorija, kurią „namai" atitinka. Daugeliui pačių svarbiausių kultūrinių struktūrų (kūrinių) būdinga savita schema: viena vertus, tokia struktūra yra dalis viso gyvenimo, ji koordinuoja skirtingas esmės sritis, kartu su jomis sąveikaudama sudaro mūsų individualios, visuomeninės ir dvasinės būties visumą. Antra vertus, kiekviena iš jų turi savo vientisą pasaulį, t.y. formą, apskritai sukaupiančią savyje gyvenimo turinius, kurie pagal ypatingą dėsnį yra išdėstomi tam tikra tvarka, nagrinėjami bei išgyvenami. Mūsų egzistencijos struktūra, remiantis pirmuoju požiūriu, pasirodo kaip vienas su kitu susipynusių, suformuotų turinių suma, o antruoju požiūriu – tarsi visuma pasaulių, kurių kiekvienas tą patį egzistencijos turinį deda į specifinę arba visumą sudarančią formą. Tai liečia religiją, meną, praktinį gyvenimą, pažinimą. Kiekvienas iš jų yra gyvenimo dalis, ir besikeičiantys jų, kaip pagrindinių ar šalutinių dalykų, deriniai sudaro visos individualios ir visuomeninės būties vienovę. Bet ir kiekvienas jų atskirai taip pat yra *visas* pasaulis, t.y. visi išgyvenimai gali būti

patirti religinės reikšmės aspektu, daiktų visuma iš esmės paklūsta meninėms formos galimybėms, visa, ką mums teikia pasaulis, gali tapti etinių ir praktinių nuostatų objektu, apskritai duotybės ratas yra kartu pažinimo išsipildymas arba užduotis. Empirinis šių pasaulių, kurių kiekvienas sukurtas pagal aprioriška formos dėsnį, įgyvendinimas yra, žinoma, ganėtinai fragmentiškas. Tokį formos dėsnio viešpatavimą kiekvieną kartą apriboja konkreti istorinė situacija, o turinių suvokimas ribojamas individų jėgų ir gyvenimo trukmės. Bet iš esmės pasaulio visumų yra tiek, kiek ir jų formų, ir į kiekvieną jų turi įeiti atitinkamas turinys tam, kad jis būtų išgyventas, nes anapus formų jis gali būti išreikštas tik abstrakčia idėja. Su tam tikrais apribojimais šių formų pavidalu veikia ir konkretesni dariniai. Pavyzdžiui, valstybė. Gyvenime apskritai, net jei tas gyvenimas visiškai paaukotas valstybei, tai tėra vienas iš daugelio elementų, priklausančių įvairioms mūsų interesų formavimo sritims. Kita vertus, valstybė gali būti laikoma viską apimančia forma, į kurios organizaciją ir įtakos sritį gali būti kaip nors įtraukti visi galimi gyvenimo turiniai, – nors valstybės istoriškai nevienodu mastu įgyvendina šią principinę galimybę. Pagaliau ir „namai“ vaidina šį dvejopą kategorinį vaidmenį. Pirma, tai gyvenimo momentas namų gyventojų, kurie su savo asmeniniais ir religiniais, komerciniais ir dvasiniais interesais, kad ir kokie svarbūs ar minimalūs jie būtų, išeina už „namo“ ribų ir iš jo bei savo interesų kuria savo gyvenimą, bet tada „namas“ yra ypatingas būdas, kuriame formuojami *visi* gyvenimo turiniai, nes nėra – bent jau labiau išsivysčiusioje Europos kultūroje – išorinio ar vidinio pobūdžio intereso, pelno ar nuostolio, nė vienos individų kaip nors paliestos srities, kuri kartu su kitais neišsilietų į unikalią namų sintezę ar nebūtų namuose palikusi kokių nors nuosėdų. Tai yra gyvenimo dalis ir kartu ypatingas būdas

visą gyvenimą traktuoti kaip vieną visumą, jį atspindėti ir formuoti. Pasiekti visa tai – didžiulis moters kultūrinės veiklos rezultatas. Čia yra objektyvi struktūra, kurios savitumo negalima su niekuo palyginti; tą savitumą nulėmė ypatingi moters sugebėjimai ir interesai, emocingumas ir intelektualumas, visa jos esybės ritmika. Tos dvi namų reikšmės – kaip dalies ir kaip visumos – galioja tiek vyrams, tiek moterims, bet jų mastas yra nevienodas: vyrui namai yra gyvenimo visumos dalis, o moteriai – tai ypatingai suformuota visuma. Todėl namų prasmės nei objektyviai, nei moters atžvilgiu iki galo neaprėpia nė viena iš jų užduočių, netgi jei ji susijusi su vaikais; tai savaiminė valstybė ir savaiminis tikslas, analogiškas meno kūriniui tuo atžvilgiu, kad, nors visa subjektyvioji kultūrinė reikšmė yra tokio masto, kiek tas meno kūrinys patinka jį suvokiančiajam, kartu jis turi ir objektyviąją reikšmę, priklausančią nuo jo tobulumo ir grindžiamą savais dėsniais. Šitaip apibūdinta namų kultūrinė formacija nedažnai būdavo aiški dėl labilių jų pavidalo detalių, reikalingų trumpalaikiams tikslams ir asmenims, – dėl minėtų dalykų buvo išleista iš akių objektyvi kultūrinė reikšmė *formos*, kuria namai atlieka visų dabartinių ir praeinančių veiksmų sintezę. Vis dėlto tai, ką „namai" turi daugiau negu dabartiniai veiklos rezultatai ir savitas nuolatinių vertybių formavimas – įtaka, prisiminimai, gyvenimo organizavimas, – yra tvirčiau susiję su kintamu ir asmeniniu gyvenimu kas valandą, kas metai negu vyriškosios objektyviosios kultūros laimėjimai. Šiuo atveju, beje, taikant dar didesnę abstrakciją, galima būtų nurodyti bendražmogišką koreliaciją. Dualistinė, nerami, tapsmo neapibrėžtumui atsidavusi vyriškoji būtybė (tik šitaip ją galima apibūdinti kaip esančią anapus individualių modifikacijų, priešingai negu moteriškoji būtybė) išsilaisvina objektyvuotame unikume. Visi kintantys kultūrinio proceso skirtumai, su kuriais

vyras, jei taip galima būtų simboliškai pasakyti, vystėsi nuo natūralios būties dugno, tarsi sukuria savo atsvarą nuolatiniame, objektyviame, antasmeniniame produkte, į kurį linksta kultūrinė vyro (nesvarbu, karaliaus ar padienio darbininko) veikla. Galima būtų daryti išvadą, kad žmogui apskritai yra būtina tam tikra samplaika ar proporcija šių abiejų pagrindinių tendencijų: tapsmo ir būties, diferenciacijos ir vientisumo, atsidavimo laikui ir atsiribojimo antlaikiško idealumo ar substancialumo link. Netgi remiantis tokiomis abstrakcijomis, neįmanoma šių prieštaravimų nusakyti visiškai aiškiai, nes tai svarbiausi formalūs žmogiškumo elementai, kuriuos sąmonė suvokia tik kokioje nors konkrečioje jų funkcionavimo materijoje. Jų derinio pobūdis moteriško tipo atveju yra visiškai priešingas ką tik nusakytam vyriškam tipui. Moterį suvokiame per tapsmo, veikiau per būties idėją – kad ir kokia neapibrėžta ir tik iš tolo nužymėta atrodytų ši sąvoka. Tačiau vienovė, natūralumas ir sutelktumas savyje – bruožai, kuriais moteris skiriasi nuo vyro, yra tokia abstrakčiausia kategorija. Jos priešybė ir kartu bendros žmogiškos egzistencijos atsvara glūdi moteriškos veiklos pobūdyje: tos veiklos turinys – susiliejantis, pasineriantis į atskiras detales, priklausomai nuo momento poreikio tampantis ir išnykstantis, ne tam tikra prasme pastovaus, antasmeninio kultūrinio pasaulio konstravimas, bet tarnavimas dievams ir asmenims, kurie įgalina šios konstrukcijos veiksmą. Taigi tai ta pati, tik kiek specialesnė koreliacija, kai moteris, palyginti su vyru, kurio pačioje prigimtyje glūdi ribų laužymas, yra vientisesnė, griežta riba apibrėžta būtybė, kurios meniniai sugebėjimai baigiasi ten, kur vyrauja griežtas formos vietisumas: dramoje, muzikinėse kompozicijose, architektūroje. Turėdami omenyje išlygą, kad tokios sąvokų simetrijos yra ne kokios sustabarėjusios konstrukcijos, bet tik mažas, tūkstančių pasikeitimų apsuptas

branduolys, galėtume sakyti, kad esmė ir savęs realizavimas sukeitė lyčių vaidmenis: viena iš jų savo esme yra nuolatinis tapsmas, veikia ekspansyviai, įsipynusi į dualizmo laiko žaismą, tačiau, save realizuodama, veikia objektyvų, pastovų ir substancinį pasaulį; antroji yra susitelkusi savyje, statiška savo protu, tačiau, save realizuodama, yra skirta dabartiniam gyvenimui ir nesiekia kokio nors rezultato, kuris savo ruožtu nebūtų įtrauktas į šį aktualių interesų ir poreikių Παντα ζει.

Namai turi tokią savitą struktūrą: jų ramus uždarumas (jį galima aptikti namų idėjoje) kažkaip sukaupia savyje visas kultūrinio kosmoso linijas, ir veikla bei kūryba rutuliojasi kontempliatyviai nekintančioje vidinėje vienovėje, todėl namams būdingas tas realus ir simbolinis ryšys su moters esme įgalina moters didžiąją kultūrinę veiklą. Visiškai kitokia formule grindžiama kita kultūrinė reikšmė, kuri buvo teikiama moteriai maždaug taip: moterų originalūs ir objektyvūs kultūriniai laimėjimai yra tai, kad jos daugiausia formuoja vyriškąją sielą. Lygiai taip pat kaip ir pedagogikos faktas ar teisinė įtaka žmonėms arba netgi menininko apdorota medžiaga priskirtina objektyviajai kultūrai, tai būtų taip pat naudingi ir įtaka, auklėjimas bei perauklėjimas, kuriuos teikia moterys, ir dėl viso to vyriškoji siela yra tokia, kokia ji yra. Formuodamos vyriškąją sielą, moterys išreiškia save, tarsi kurtų kūrinį, kurį tik jos ir gali sukurti ta prasme, kuria apskritai galima kalbėti apie žmogiškąją kūrybą, visada esančią tik kūrybinio poveikio savo jėgų ir jų objekto apibrėžtumo sąveika. Šiame kontekste galima būtų pasakyti, kad moters kūrinys yra vyras, nes iš tiesų vyrai būtų visai kitokie negu yra, jei jų neveiktų moterys; ir akivaizdu, jog vyrų elgesys ir veikla, trumpai tariant, visa vyriškoji kultūra iš dalies yra grindžiama moterų įtaka, arba, kitais žodžiais tariant, „įkvėpimu“. Bet čia vis dėlto slypi neaiškumas. Toji

„įtaka“, tegu ji ir labai didelė, įgauna svarbą objektyviajai kultūrai tik transformuodamasi per vyrus į tuos veiksmus, kurie atitinka vyriškos dvasios sanklodą ir gali kilti tik joje. Tai būtina radikaliai atskirti nuo kiekvienos realios kultūrinės veiklos, kurios turiniai pereina į kitus ir tik tada juose gali sukelti įvairiausius poveikius. Mūsų kultūra yra vyriška ne tik dėl atsitiktinių turinių. Vyriška yra pati jos forma kaip objektyvioji kultūra, ir nors jos aktyvūs kūrėjai patiria gana didelę moterų įtaką, ši kultūra nė kiek nepasidaro „moteriška“, kaip pietinių kraštų kultūra, nors šiltas klimatas ypač veikia tos kultūros kūrėjų veiksmus, tendencijas, gyvenimo turinius, nėra „šilta kultūra“. Teorijoje apie „netiesioginę“ moters reikšmę kultūrai labai supainiotos kai kurios kategorijos: substancinio dvasinio turinio pateikimas (perteiktasis turinys gali toliau veikti jį perėmusio asmens gyvenime) ir tiesioginė įtaka pačiam gyvenimui (ši įtaka nėra pateikiama kokiu nors amžinu, idealiu ir nuo jos turėtojo atskiriamu turiniu). Visiems žmonių tarpusavio santykiams, nuo paviršutiniškų iki istoriškai reikšmingų, būdingas šis skirtumas, kuris praktiniame gyvenime pasireiškia be galo įvairiai – vienas subjektas gali daryti įtaką kitam ir kaip augimą skatinantis saulės spindulys, ir kaip medžius su šaknimis raunanti audra, t.y. nulemdamas rezultatą, kuris veikiančiajame jokiu būdu nėra iš anksto apibrėžtas, nes priežasties ir pasekmės čia nesieja *vienodas turinys;* arba, jei tas turinys yra vienodas, tai gali būti kūrinys, liekantis tapatus sau pačiam kaip dvasinės prigimties dovana, kurios dovanojantysis nepraranda, kai ji pereina kito nuosavybėn. Ten perduodama gyvenimo įtaka, čia – gyvenimo turinys. Pirmuoju atveju toji įtaka dažnai gali būti didesnė, joje gali glūdėti žmonių tarpusavio santykių galutinių sukrėtimų ir gyvenimo perversmų paslaptys, tačiau tikroji kultūrinė įtaka yra kitokia, ji daro žmogų istorine būtybe, paveldėtoju to, ką sukūrė

žmonių padermė. Tai ji parodo, kad žmogus yra objektyvi būtybė. Tik čia žmogus suvokia, ką kitas žmogus turėjo ar turi, o pirmuoju atveju tai, ko duodantysis pats neturi, imančiajame tampa nauju dariniu, kurį tik lemia pastarojo esmė ir energija. Tik dėl to, kad dvasioje gyvenimo procesas atsiskyrė nuo savo turinio (tuo grindžiama vienintelė kultūros galimybė), žmonių tarpusavio įtaka pakyla virš paprasto priežastingumo, kuriame poveikis priežasties atžvilgiu yra, kaip sakoma, morfologiškai neutralus, o tai įgalina imantįjį turėti kaip tik tai, ką duodantysis duoda, o ne vien būti jo veikiamam. Kaip tik šias dvi „įtakos" reikšmes painioja toji teorija, kuri aiškina moterų kultūrinius laimėjimus jų įtaka vyrams. Tai, kas čia turėtų būti, nėra moterų sukurto turinio perdavimas vyrams. Net „papročių sušvelninimas", kurį čia galima būtų nurodyti kaip pavyzdį, buvo gerokai mažiau paveiktas moterų, negu tai pateikia banali tradicija. Kiek mums yra žinoma, nei vergovės panaikinimas prasidėjus viduramžiams, nei vėlesnis baudžiavos panaikinimas, nei karo papročių humanizavimas ir kitoks elgesys su nugalėtaisiais, nei kankinimų panaikinimas, nei plati ir veiksminga vargšų globa, nei kumščio teisės pašalinimas nėra sietini su moterų įtaka. Priešingai, beprasmio žiaurumo atsisakyta kaip tik dėl gyvenimo objektyvavimo, sukonkretinimo, kuris atpalaiduoja tikslingumą nuo visų impulsyvių ir trumparegiškų subjekto veiksmų, jo nesitvardymo. Žinoma, tikrasis dalykiškumas (pavyzdžiui, pinigų ūkyje) neatsiejamas nuo tvirtumo ir negailestingumo, kurių asmeniškesniuose, tad ir emocingesniuose santykiuose galbūt nepasitaiko. Vis dėlto „papročių sušvelninimą" lėmė ne šie santykiai, bet tik objektyvi proto raida, kuri kaip tik sudaro specifiškai vyrišką kultūros dalį. Toks modelis, kai žmogus kitam duoda tai, ko pats neturi, niekur taip neišryškėja kaip moterų santykyje su vyrais. Begalės vyrų

gyvenimas ar net jų dvasingumas būtų kitoks, skurdesnis, jei jie šio to negautų iš moterų. Bet tai, ką jie gauna, nėra turinys, kuris būtų pačiose moteryse, o tam, ką vyrai teikia moterų dvasiniam gyvenimui, paprastai būdinga fiksuota forma. Tai, ką duoda moterys, nors tai ir atrodo paradoksalu, yra kažkas betarpiška, jose liekanti būtis, prisiliesdama prie vyro, jam sukelia kažką, kas fenomenologiniu požiūriu su ta būtimi neturi nieko bendra; tik vyro viduje visa tai tampa „kultūra". Vien tik iš šios modifikacijos galima būtų daryti išvadą, jog moterys yra vyrų kultūrinių veiksmų „įkvėpėjos", tačiau ne tiesiogine, patį turinį apimančia prasme: Rachelės negalima laikyti Jokūbo darbo „įkvėpėja", lygiai taip pat kaip ir Dulsinėja iš Toboso „neįkvėpė" Don Kichoto žygių ar Ulrike von Levetzow – „Marienbado elegijų".

Tad apibendrindami galime sakyti, kad vis dėlto kaip tik namai yra didžiausias moterų nuopelnas kultūrai, nes bendrais bruožais nusakytoji savita namų struktūra kaip gyvenimo kategorija įgalina tai, kad būtybės, kurios apskritai yra labai toli nuo gyvenimo objektyvavimo, gali kuo plačiausiu mastu jį objektyvuoti. Namų ūkio tvarkymas priklauso tai „antrinio originalumo" kategorijai, kuri buvo nusakyta šio straipsnio pradžioje. Čia turime reikalą su nubrėžtais tipiškais tikslais ir bendromis realizavimo formomis, tačiau ir pirmieji, ir pastarosios priklauso nuo individualios įvairovės, spontaniškų sprendimų, atsakomybės vienkartėse situacijose. Namų šeimininkės profesiją, kuri yra labai įvairiapusiška, persmelkia vieninga prasmė. Tai tarpinis darinys tarp iš pirmapradžio kūrybinio „aš" kylančio produktyvumo ir paprasčiausio iš anksto nustatytų veiklos formų kartojimo.Tuo grindžiama ir šios profesijos padėtis socialinių vertybių skalėje. Yra nemaža vyriškų profesijų, kurioms nebūtini ypatingi gabumai, bet dėl to jos

netampa antraeilės. Nors šioms profesijoms kūrybiškumas ir individualumas nėra būdingi, vis dėlto individo socialinio statuso jos nepažemina, pavyzdžiui, teisininko ar įvairios komersantų profesijos. Tokia yra ir namų šeimininkės profesijos socialinė forma. Čia pakanka vidutinių gabumų, tačiau ši profesija nėra menkesnė už kokią kitą (bent jau neturėtų taip būti). Vertėtų dar kartą pakartoti vieną jau seniai banalų dalyką. Šiuolaikinė visuomenės raida lemia tai, kad vienos moterys atsisako namų šeimininkės profesijos, o kitoms ji tampa iš vidaus tuščia, mat vyrai vengia vedybų, išaugusi individualizacija apsunkina santuoką, mažėja vaikų skaičius šeimoje, begalės gaminių yra išstumiami iš namų. Todėl moterų antrinio originalumo veiklos sritis nuolat siaurėja ir moterims reikia rinktis arba labai aukštas, arba labai žemas profesijas: arba aukščiausias, dvasiškai produktyvias, reikalingas ypatingų gabumų, arba antraeiles, kurios nepatenkina moterų socialinių ir asmeninių poreikių. Moters teisininkės karjeros, kuri yra nespecifinė ir vis dėlto savarankiška, išskyrus keletą labai siaurų sričių, atitikmuo yra tik namų šeimininkės profesija; o tai, kad mokytojos profesija laikoma tokia, yra lemtingas nesusipratimas, kurį galime paaiškinti tuo, kad labai reikėjo tokios tarpinės profesijos; pedagoginė veikla reikalinga tokių pat ypatingų sugebėjimų kaip ir kiekviena mokslinė ar meninė veikla. Jei nagrinėsime šitai istorinės duotybės aspektu, tai, suprantama, daug sunkiau, remiantis aukščiau minėtais požymiais, nubrėžti objektyviosios moteriškos kultūros galimybes ateityje sukurti tokius turinius, kurių vyrai iš principo negali sukurti. Jei neseniai įgyta moterų judėjimo laisvė įgalintų moteriškosios esmės objektyvavimą, panašiai kaip visa ligšiolinė kultūra yra vyriška, o moterys nekartotų pastarosios turinio (aš nenorėčiau diskutuoti dėl šito dalyko specifinės vertės), tuomet būtų atrastas dar vienas kultūros

žemynas. Ir tai būtų ne „savarankiškas žmogiškumas", kuris kitu požiūriu buvo apibūdintas kaip moterų judėjimo idealas, bet, kaip „savarankiškas moteriškumas", jis gali šiuo atveju tapti tokiu idealu; jau vien dėl istorinio tapatumo tokių sąvokų kaip „vyriška" ir „žmogiška" žmogiškasis turinys, pažiūrėjus iš arčiau, būtų vyriškas. Visi keliami panašūs tikslai rodo, kad moterys nori būti tuo, kas yra vyrai, ir turėti tai, ką turi vyrai. Nenoriu neigti šito vertės, tačiau objektyviosios kultūros požiūriu reikia svarstyti ne ją, bet tik savarankišką *moteriškumą*, t.y. specifinio moteriškumo išskyrimą iš tiesioginio gyvenimo proceso į realias ir idealias savarankiškas struktūras. Galima būtų dėl šios idealybės nueiti gana toli, jos visišką priešingybę suvokti kaip jos *aiškiausią* sąlygą: mechaniškai sulyginti auklėjimą, teises, profesijas, elgseną; galima būtų manyti, kad moterų padėtis ir veikla ilgą laiką buvo diskriminuojamos palyginti su vyrų, tai stabdė specifinio moteriško objetyvumo formavimąsi, tad iš pradžių reikėtų įveikti kitą kraštutinumą – perdėtą lygybę, kol iš jos išsirutulios nauja sintezė, t.y. objektyvioji kultūra, praturtinta moteriškumo niuansu. Šiandien yra ekstremalių individualistų, kurie vadinami socialistais, nes tik jie tikisi, kad, įveikus niveliuojančio socializmo pakopą, bus įmanomas tikrai teisingas natūralus rangų išdėstymas ir atsiras nauja aristokratija, kuri iš tiesų bus *geriausiųjų* valdžia.

Aš nesiimu čia diskutuoti nei apie kelius į objektyviąją moterišką kultūrą, nei apie kiekį jos turinių, kuriems realizuoti turėtų būti šansas. Bet negalima principų sluoksnyje nematyti formalios problemos, į kurią kaip į svarbiausią ir lemiamą visuomet atsiremia ligšioliniai svarstymai: ar apskritai specifiškai moteriškai būčiai pačioje jos gelmėje neprieštarauja tos būties turinių objektyvavimas? Ar toks klausimo ar reikalavimų kėlimas nėra taip dažnai kritikuojama

loginė klaida: moteriškai būtybei pritaikyti sugebėjimų kriterijų, kilusį iš diferencijuotos vyriškosios būtybės. Objektyviosios kultūros sąvoka pasirodė esanti tokia abstrakti, kad, nors istorija ją pripildė vien vyriško turinio, visiškai įmanoma įsivaizduoti ir būsimą moterišką jos sukonkretinimą. Tačiau gali būti, kad ne tik ligšiolinis objektyviosios kultūros turinys, bet ir objektyvioji kultūra apskritai, kaip patvirtinimo forma, yra tokia svetima moters esmei, kad objektyvioji moteriška kultūra yra *contradictio in adiecto.*

Niekas nepaneigs, kad pavienėms moterims pavyksta arba gali pavykti sukurti šį tą objektyviosios kultūros požiūriu vertinga, bet lieka neaišku, ar šiame kūrinyje objektyvuojamas pats moteriškumas, t.y. tai, ko negali sukurti joks vyras. Tik ypatingais atvejais galime teigti, jog žmogų galima pažinti iš jo darbų: kartais esame šis tas daugiau negu tai, ką sukūrėme, kartais (kad ir kaip paradoksaliai tai skamba) mūsų kūrinys pranoksta mus, o kartais mes ir mūsų kūrinys esame tarsi svetimi vienas kitam arba sutampame tik iš dalies ir tik atsitiktinai. Negalime visiškai tikrai pasakyti, ar kokiame nors kultūros darinyje (išskyrus „namus“ su jų savita struktūra) moters esmės vienis iš tikro tapo „objektyviąja dvasia“. Todėl labiau tikėtina, jog specifinei moteriškajai kultūrai atsirasti trukdė ne atskirų kultūros turinių bei jų istorinės raidos atsitiktinumas, bet principinis neatitikimas tarp moters esmės formos ir objektyviosios kultūros formos apskritai. Kuo radikaliau šiuo požiūriu skiriasi vyro ir moters esmės, tuo mažiau iš šio skirtumo kyla (dažniausiai iš jo kildinamas) moters deklasavimas, tuo savarankiškesnis yra jos pasaulis, kuriamas ant visiškai savito pagrindo, neturinčio nieko bendra su vyriškojo pasaulio pagrindu. Tačiau kadangi toli gražu ne viskas, ką žmogus daro ir kuo gyvena, išsirutulioja iš jo giliausio pamato – iš to, kad jis yra vyras arba moteris, – tai, žinoma, gali atsirasti

begalės bendrų dalykų. Aukščiausias taškas, iki kurio kultūros istorijos požiūriu galėtų pakilti moterų savarankiškumo ir lygiavertiškumo idealas – objektyvioji moteriška kultūra, egzistuojanti lygiagrečiai su vyriškąja ir tuo panaikinanti istoriją prievartaujantį pastarosios idealizavimą, – ir šis taškas čia peržengiamas ta pačia kryptimi. Anas vyriškas objektyviosios kultūros monopolis vėl įsigalėtų, nes kaip formalus principas ta kultūra vėl būtų vienpusiškai vyriška. Tačiau jei nelaikytume jos bendramate su vyriškąja kultūra ir jos turinių netraktuotume kaip homomorfiškų pastarosios turiniams, tai moteriška egzistencijos forma atrodytų kaip kita ir iš esmės savarankiška forma. Jos prasmę sudarytų nebe ekvivalentiškumas objektyviosios kultūros bendrosios formos mastu, bet dviejų visiškai skirtingais ritmais gyvenančių egzistencijos rūšių lygiavertiškumas. Viena iš šių rūšių yra dualistinė, nukreipta į tapsmą, žinojimą ir norą, o jos gyvenimo turiniai yra objektyvuoti ir iš gyvenimo proceso perkelti į kultūros pasaulį. Tuo tarpu kita egzistencijos rūšis yra anapus subjektyviai pradėto ir objektyviai išplėtoto dualizmo, ir todėl jos gyvenimo turiniai turėtų būti realizuojami ne jos atžvilgiu išorine forma, bet ieškant į vidų nukreipto tobulumo. Tad galima būtų atsisakyti ankstesnio teiginio, jog moterų pasaulis yra nuo pat pamatų kitoks negu vyrų. Mat jei moters esmę apibrėšime griežtąja prasme, apibūdinančia ne pavienę moterį, o moterų savitumo principą, ir jei lygybę „objektyvu=vyriška“ laikysime teisinga tik tam, kad iš esmės paneigtume lygybę „vyriška=žmogiška“, tai moters sąmonė galbūt apskritai netaps „pasauliu“. Juk „pasaulis“ yra tokia sąmonės turinių forma, kuri kyla iš to, kad kiekvienas turinys priklauso visumai ir kiekviena šios visumos dalis yra atskirta nuo kitos dalies, o jų bendra suma tam tikru būdu yra atskirta nuo „aš“ . Tad „pasaulis“ yra niekada tobulai nerealizuojamas idealas

tokio „aš“, kurio transcendentalinė funkcija yra savęs peržengimas ir kūrimas už savo ribų. Todėl tokia transcendentalinė pasaulio kategorija nereikalinga ten, kur metafizinė sielų esmė orientuota ne į dualistinį objektyvizmą, bet užsibaigia būties ir gyvenimo tobulybėje.

Versta iš: Georg Simmel. „Weiblich Kultur“. In *Philosophische Kultur*. – Berlin: Wagenbach, 1983.

Vertė IRMA DAUGVILAITĖ, TOMAS SODEIKA

SIMONE DE BEAUVOIR

Labiau nei kuri kita mąstytoja Simone de Beauvoir (1908–1986) įkūnija dramatišką kovą moters, pasiryžusios filosofiškai suprasti savo padėtį. Kadangi ji pati gyveno savo nepriklausomą gyvenimą ir suprato jį kaip istoriškai, politiškai iškalbingą, paprastai jos teorijos aptariamos kartu su biografija. Beauvoir mąstymo būdas apie tai, ką reiškia būti moterimi, atspindi esminius moterų sąmonės ir padėties pokyčius, įvykusius šį šimtmetį, ir ji tai suvokė geriau nei kas nors kitas.

Prieš pradėdama domėtis moterimi, Beauvoir, galima sakyti, buvo įkopusi į intelektualines viršūnes. Po filosofijos studijų Sorbonoje ji greitai tapo garsia rašytoja, kurios proza, dramos ir filosofinės esė buvo spausdinamos. Savo pirmuoju romanu *Viešnia* (*L'invitée, 1945*) laimėjusi aukščiausią prancūzų literatūros apdovanojimą – Goncourt'ų premiją, kartu su filosofu egzistencialistu Jean-Paulu Sartre'u ji užėmė iškiliausią vietą intelektualiniame pokario Prancūzijos pasaulyje.

Užėmusi tokią padėtį, Beauvoir nusprendė parašyti apie savo gyvenimą kaip apie individo kelią į egzistencinę laisvę. Tačiau ji greit suvokė, kad ji pirmiausia privalo suprasti, ką reiškia „moters" sąvoka. Kaip ji sako įvade į *Antrąją lytį*, faktas, kad jai iškilo klausimas „kas yra moteris?", yra aiškiausias įrodymas, jog būti moterimi yra kažkas ypatinga

ar bent jau problemiška. „Vyrui nekiltų mintis parašyti knygą apie ypatingą padėtį, kurią žmonijoje užima vyrai. Jeigu noriu apibrėžti save, iš pradžių privalau paskelbti: „esu moteris"; ši tiesa yra pagrindas, ant kurio iškils visi kiti teiginiai."[1]

Pirmoje *Antrosios lyties* dalyje Beauvoir nagrinėja biologijos, psichoanalizės ir istorinio materializmo teorijas apie moterį ir prieina išvadą, kad, nors kiekvienoje iš jų ir esama kai kurių vertingų įžvalgų, nė viena nepajėgia paaiškinti, kodėl moters žemesnė padėtis taip giliai įsišaknijusi visose visuomenėse. Tai, ji tikina, gali paaiškinti tik egzistencinė filosofija. Vyras nelinkęs suteikti moteriai laisvės, nes jam patogu turėti ją – *kitą* – kaip veidrodį, kuriame jis visada atrodo pranašesnis, negu yra iš tikrųjų. Kita vertus, moteris nesielgia kaip lygi ir nepriklausoma, siekdama patogumų sau: vyras rūpinasi ne tik jos materialia, bet ir egzistencine būtimi, ir tai leidžia jai išvengti skausmingos kovos siekiant transcendencijos. Taigi moters situaciją nulemia ne jos biologija ar materialinė padėtis. Jeigu ji trokšta būti laisva, ji gali būti – ji turi pati imti likimą į savo rankas. Likusiuose 700 *Antrosios lyties* puslapiuose Beauvoir nagrinėja, kaip istoriškai klostėsi moters padėtis, kaip išpuoselėti mitai, kurie išaukština ir tuo pat metu paverčia ją objektu, įtvirtina jos menkumą ir pasyvumą santykiuose su vyru ir kaip moters *kitoniškumas* reiškiasi įvairiuose vaidmenyse ir gyvenimo laikotarpiuose.

Nors *Antrosios lyties* spektro platumui niekada niekas neprilygo, daugelis nūdienos feminizmo teoretikų kritikavo ir atmetė Beauvoir mąstymą kaip iš esmės ydingą, nes jo ištakos – Sartre'o egzistencinė filosofija. Ši kritika, be abejo, tinka Sartre'o teiginiams ir Beauvoir požiūriui į kūną (ypač į moters kūną) kaip į kliūtį siekiant transcendencijos, taigi į tai, kas turi būti paneigta. Beje, toks traktavimas neleidžia

suvokti kūrinio *Antroji lytis* jėgos, kurią, mano įsitikinimu, sudaro nepaprastas Beauvoir jautrumas fizinei ir psichologinei moters padėčiai, jautrumas, kurio, kaip teisingai pabrėžia Michaelis Walzeris, negalėjo pasiekti vyras[2]. Ko gero, Beauvoir knygos trūkumas yra tas, kad moters biologinė ir socialinė padėtis aprašoma *tiktai* negatyviais terminais, kaip nuolatinė krizė, frustracija ir savęs apgaudinėjimas. Tačiau didžiulis *Antrosios lyties* populiarumas (knyga tampa bestseleriu visur, kur tik išleidžiama) įrodo, jog jai pasisekė labai tiksliai aprašyti, kaip daugelis moterų išgyvena savo padėtį.

Kitas priekaištas, kurio gali susilaukti *Antroji lytis*, yra tai, kad knygoje glūdi esminis prieštaravimas: viena vertus, Beauvoir teigia, jog moteris pajėgi išsilaisvinti, atsikratyti savo kūniškųjų funkcijų imanentiškumo; kita vertus, Beauvoir moters biologiją aprašo tokiais griežčiausiais terminais, kad jos teorijoje neįmanoma neįžvelgti polinkio į biologinį determinizmą. Nors tai irgi buvo priežastis vėlesnėms feministėms atmesti Beauvoir teoriją, kur kas produktyvesnis *Antrosios lyties* supratimas būtų ieškoti priežasčių, dėl kurių atsiranda ši įtampa pačios moters egzistencijos realijose, ieškoti atsakymo, kodėl labai daug moterų yra draskomos troškimų, kylančių iš biologiškai nulemtos motinystės funkcijos, ir tiek pat stipraus noro siekti, Beauvoir žodžiais sakant, individualios saviraiškos laisvai pasirenkant projektus.

Dėl *Antrosios lyties* iškilumo Simone de Beauvoir tapo svarbiu „antrosios feminizmo bangos", prasidėjusios septintojo dešimtmečio pabaigoje, simboliu ir įkvėpimo šaltiniu. Įdomu, kad, rašydama savo *magnum opus*, Beauvoir manė, jog feminizmo debatai „praktiškai baigėsi", ir atmetė jų paskutinius atgarsius kaip reformistinius ir legalistinius. Tačiau feminizmas, iškilęs po 1968-ųjų, turėjo ambicingesnį tikslą – iš esmės pakeisti pasaulį, įprastus socialinius ir

asmeninius santykius. Šis radikalus, transformatoriškas užmojis Beauvoir padarė milžinišką įspūdį. Garsiame 1970 m. interviu ji pirmąsyk paskelbė: „Esu feministė". Nuo tada iki mirties didžiumą savo laiko ir energijos ji skyrė moterų judėjimui. Kaip Beauvoir prisipažino, dalyvavimas moterų judėjime baigėsi tuo, kad jos požiūris į moterų išsilaisvinimą smarkiai pasikeitė; ji suprato, kad, siekdamos pagerinti savo padėtį, moterys turi kovoti kartu, viešai ir kad kontracepcijos priemonių prieinamumas yra itin svarbus, nes garantuoja moterims laisvę nuspręsti, kokiomis aplinkybėmis jos norėtų gimdyti. Jeigu ji būtų ėmusis perrašyti *Antrąją lytį*, ji būtų perkėlusi akcentus nuo grynai asmeninių ant socialinių veiksnių, darančių įtaką moters padėčiai. Beauvoir galėjo būti nusistačiusi prieš motinystės vaidmenį savo gyvenime, tačiau – kokia ironija – šiuolaikinės feministės ją geriausiai atsimena kaip „visų mūsų motiną".

Pateikiame ištrauką iš trečiosios *Antrosios lyties* dalies „Mitai", kur aptariami moterų paveikslai Montherlant'o, Claudelio, Bretono, D.H. Lawrence'o ir Stendhalio kūriniuose.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

MITAI

SIMONE DE BEAUVOIR

I skyrius

Istorija mums rodo, kad vyrai visada laikė užėmę visas konkrečios valdžios sritis; nuo pat pirmųjų patriarchato laikų jie tarė esant naudinga išlaikyti moterį priklausomą nuo vyro; jų kodeksai buvo nukreipti prieš ją; taigi ji buvo konkrečiai traktuojama kaip Kitas. Tokia jos padėtis buvo naudinga ekonominiams vyriškosios lyties interesams, kartu atitiko ontologines ir moralines jų pretenzijas. Kai subjektas nori save įtvirtinti, jam vis dėlto prireikia Kito, kuris jį apibrėžia ir kuris jį neigia: jis suvokia save tik per šią tikrovę, kuri yra ne jis. Štai kodėl žmogaus gyvenimas niekada nėra nei poilsis, nei gausa, o stoka ir judėjimas; žmogaus gyvenimas – kova. Žmogus akis į akį susiduria su gamta; jis ją užvaldo, bando pasisavinti. Bet ji nemokėtų jo patenkinti. Ji arba egzistuoja tik kaip grynai abstrakti priešybė, kaip kliūtis ir lieka svetima, arba pasyviai kenčia žmogaus užgaidas ir leidžia jam save užvaldyti. Jis užvaldo ją tik ją vartodamas, t. y. naikindamas. Abiem šiais atvejais jis lieka vienišas: vienišas, kai liečia akmenį, vienišas, kai virškina vaisių. Kitas yra tik tada, kai jis yra pats sau, tikrasis kitoniškumas – tai kitoniškumas sąmonės, atsiskyrusios nuo manosios ir tapačios sau pačiai. Kitų žmonių buvimas kiekvieną žmogų išplėšia iš jo imanentiškumo ir leidžia jam

realizuoti savo būties tiesą, realizuotis kaip transcendencijai, kaip prasiveržimui prie objekto, kaip projektui. Bet ši svetima laisvė, patvirtinanti mano laisvę, sykiu sueina su ja į konfliktą: tai nelaimingos sąmonės tragedija; kiekviena sąmonė pretenduoja būti kaip suverenus subjektas. Kiekviena bando realizuoti save pavergdama kitą. Bet vergas darbe ir baimėje taip pat patiria save kaip svarbiausią, ir, dialektiškai pažiūrėjus, jo šeimininkas pasirodo neesmingas. Šią dramą galima įveikti, kiekvienam individui save atpažįstant kitame, kiekvienam save ir kitą vertinant kartu kaip objektą ir subjektą pakaitomis. Tačiau draugystė, kilnumas, per kuriuos konkrečiai realizuojamas šis laisvių pripažinimas, nėra lengvos dorybės; jos tikrai yra aukščiausia žmogaus tobulumo viršūnė, per jas jis atranda savo tiesą: bet ši tiesa pasiekiama kova, kuri nuolatos paskelbiama, nuolatos atšaukiama; jai reikia, kad kiekvieną akimirką žmogus save įveiktų. Kitaip sakant, žmogaus elgsena pasidaro autentiškai morali, kai jis, prisiimdamas savo egzistenciją, atsisako būti; šiuo atsivertimu jis kartu atsisako visokio turėjimo, nes turėjimas – tai vienas iš būties siekimo būdų; tačiau šis atsivertimas, per kurį žmogus pasiekia tikrąją išmintį, niekada nėra užbaigtas, jį nuolat reikia atnaujinti, jis reikalingas nepaliaujamos įtampos. Taigi, negalėdamas savęs realizuoti vienatvėje, žmogus santykiuose su panašiais į save yra nuolatiniame pavojuje: jo gyvenimas – sunkus žygis, kurio sėkmė niekada nėra garantuota.

Bet jis nemėgsta sunkumų, bijo pavojų. Jo siekiai prieštaringi: jis trokšta gyventi ir ilsėtis, egzistuoti ir būti; jis gerai žino, kad „dvasios nerimas" – tai mokestis už jo vystymąsi, kad nutolimas nuo objekto yra mokestis už buvimą sau; bet nerime jis svajoja apie ramybę ir nepermatomą pilnatvę, kurią galbūt vis dėlto patirs jo sąmonė. Ši įsikūnijusi svajonė kaip tik yra moteris; ji geidžiama tarpininkė tarp

vyrui svetimos gamtos ir panašios būtybės, per daug tapačios jam pačiam[1]. Ji nesupriešina jo nei su priešiška gamtos tyla, nei su griežtais abipusio pripažinimo reikalavimais; dėl unikalios privilegijos ji yra sąmonė, ir vis dėlto atrodo galima ją užvaldyti per jos kūną. Jos dėka įmanoma išvengti negailestingos šeimininko ir vergo dialektikos, kurios šaltinis yra laisvės abipusiškumas.

Matėme, kad iš pradžių nebuvo atleistinių moterų, kurias vyrai būtų buvę pavergę, ir kad niekada lyčių pasidalijimas nelėmė pasidalijimo į kastas. Prilyginti moterį vergui yra klaidinga; tarp vergų būta ir moterų, bet visada buvo laisvų moterų, t.y. moterų, gaubiamų religinės ir visuomeninės pagarbos: jos pripažino vyro viršenybę, ir šis nesibaimino maišto, kuris savo ruožtu būtų galėjęs jį patį paversti objektu. Taigi moteris rodėsi kaip neesminga, kuri niekada nepasidaro esminga, kaip absoliutus Kitas, be abipusiškumo.

Visi sukūrimo mitai išreiškia šitą nenatūralų požiūrį į vyrą, o tarp kitų ir Genezės legenda, kuri per krikščionybę buvo įamžinta Vakarų civilizacijoje. Ieva sukurta ne tuo pačiu metu kaip vyras; ji nebuvo padaryta nei iš kitokios substancijos, nei iš to paties molio, kuris buvo panaudotas sukuriant Adomą: ji ištraukta iš pirmojo vyro šono. Jau pats jos gimimas nesavarankiškas; Dievas ne spontaniškai nusprendė ją sukurti dėl jos pačios, kad ji paskui už tai Jį tiesiogiai garbintų, bet ją skyrė vyrui; Jis davė ją Adomui tam, kad jį išgelbėtų nuo vienatvės; Ievos kilmė ir tikslas – sutuoktinis; ji papildo jį neesmingu būdu. Taigi ji pasirodo kaip privilegijuota auka. Ji yra gamta, pakylėta iki sąmonės skaidrumo, ji yra natūraliai paklūstanti sąmonė. Ir iš čia ta stebuklinga viltis, kurią dažnai vyras deda į moterį: jis viliasi realizuoti save kaip esybę, kūniškai įveikdamas kokią nors esybę, sutvirtindamas savo laisvę kokia nors nuolankia laisve. Joks vyras nesutiktų būti moterimi, bet visi nori,

kad būtų moterų. „Dėkokime Dievui, kad sukūrė moterį." „Gamta gera, nes vyrams davė moterį." Šiomis ir panašiomis frazėmis vyras dar sykį su arogantišku naivumu teigia, kad jo buvimas šiame pasaulyje yra neišvengiamas faktas ir teisė, o moterų buvimas – paprastas atsitiktinumas, tačiau laimingas atsitiktinumas. Pasireikšdama kaip Kitas, moteris sykiu pasireiškia kaip būties pilnatvė, priešingai tai egzistencijai, kurios niekiškumą vyras jaučia savyje; Kitas, subjekto akimis suvokiamas kaip objektas, egzistuoja kaip pats savaime, taigi kaip esybė. Moteris pozityviai įkūnija tą trūkumą (stoką), kurį egzistuojantysis jaučia savo širdyje, tad, stengdamasis per ją grįžti į save, vyras viliasi save realizuoti.

Vis dėlto ji jam nėra vien tik Kito įsikūnijimas ir ne visada istorijos raidoje buvo vienodai svarbi. Būna momentų, kai ji užtemdoma kitų stabų. Kai miestas–valstybė pasiglemžia pilietį, jis nebeturi galimybės rūpintis savo asmeniniu likimu. Paaukota valstybei spartietė turi aukštesnę padėtį už kitas graikų moteris. Tačiau todėl ji vyro svajonėse neįgavo jokio kito pavidalo. Vado kultas, būtų tai Napoleonas, Mussolini, Hitleris, išstumia visus kitus kultus. Įsigalėjus karinėms diktatūroms, totalitariniams režimams, moteris nebėra privilegijuotas objektas. Suprantama, kad turtingame krašte, kur piliečiai ne itin gerai žino, kokią prasmę suteikti savo gyvenimui, moteris dievinama: taip yra Amerikoje. Socialistinės ideologijos, verčiančios unifikuoti visas žmogiškas būtybes, priešingai, neleidžia nei ateityje, nei dabar jokios žmonių kategorijos laikyti objektu ar stabu: autentiškai demokratinėje visuomenėje, kurią skelbia Marxas, Kitam nėra vietos. Tačiau iš tikrųjų mažai žmonių būna tokie kareiviai, kovotojai, kokie būti jie nusprendė; kiek jie išlaiko individualumo, tiek moteris jų akyse išlaiko ypatingą reikšmę. Mačiau vokiečių kareivių rašytų prancūzų

prostitutėms laiškų, kuriuose, nepaisant nacizmo, ryškėja naiviai gyva sentimentali tradicija. Rašytojai komunistai, tokie kaip Aragonas Prancūzijoje, Vittorini Italijoje, savo kūriniuose moterį, mylimąją ir motiną, vaizduoja pirmoje vietoje. Galbūt moters mitas vieną gražią dieną išnyks: kuo labiau moterys įsitvirtina kaip žmogiškos būtybės, tuo labiau nyksta jų stebuklinga Kito savybė. Bet šiandieną šis mitas dar gyvas visų vyrų širdyse.

Kiekvienas mitas implikuoja subjektą, kuris savo baimes ir viltis projektuoja į transcendentinį dangų. Moterys, nesidedančios subjektu, nesukūrė vyro mito, kuris atspindėtų vyrų siekius; jos neturi nei religijos, nei poezijos, kuri priklausytų vien tik joms: jos dar svajoja vyrų svajomis, garbina vyrų sugalvotus dievus. Šie savo pačių egzaltacijai nukalė dideles vyriškas figūras: Herkulį, Prometėją, Persėją; šių herojų likime moteris vaidina antraeilį vaidmenį. Be abejonės, yra stilizuotų vyro paveikslų, vaizduojančių jo santykius su moterimi: tėvas, suvedžiotojas, vyras, pavyduolis, geras sūnus, blogas sūnus; bet tuos paveikslus taip pat sukūrė vyrai, ir jie nepasiekia kilnaus mitų lygio, o yra tik nuvalkioti štampai. Tuo tarpu moters santykis su vyru itin tiksliai apibūdintas. Dviejų – patino ir patelės – kategorijų asimetrija pasireiškia vienpusiška lytinių mitų sudėtimi. Kartais, kalbant apie moterį, sakoma „lytis"; tai ji yra kūnas, jo malonumai ir pavojai: kad moteriai kūniškas ir seksualus kaip tik vyras – ši tiesa niekada nebuvo paskelbta, nes nėra kam ją paskelbti. Pasaulį vaizduoti tokį, koks jis yra, – vyrų darbas; jie jį aprašo iš savo pozicijų, laikydami tai absoliučia tiesa.

Aprašyti mitą visada sunku; jo neįmanoma pagauti ir apibrėžti, jis dažnai užklysta į žmogaus sąmonę, bet niekada nepasirodo kaip sustingęs objektas. Jis toks banguojantis, toks prieštaringas, kad jo vienovės iš pradžių neatskleisi:

Dalila ir Judita, Aspazija ir Lukrecija, Pandora ir Atėnė, moteris kartu ir Ieva, ir Mergelė Marija. Ji dievaitė, tarnaitė, gyvybės šaltinis, tamsos galybė; ji pirmapradė tiesos tyla, ji suktybė, plepumas ir melas; ji gydūnė ir ragana; ji vyro auka, ji jo pražūtis, ji visa tai, kuo jis nėra ir ką jis nori turėti, jo neigimas ir jo būties priežastis.

„Būti moterimi, – sako Kierkegaard'as, – yra toks keistas, toks supainiotas, toks sudėtingas dalykas, kad jo neįstengia išreikšti joks predikatas, ir daugybė predikatų, kuriuos norėtume pavartoti, vienas kitam taip prieštarauja, jog tai gali pakelti vien tiktai moteris"[2]. Taip yra todėl, kad ji vertinama ne pozityviai, ne tokia, kokia ji yra pati sau, bet negatyviai, tokia, kokia ji atrodo vyrui. Mat jeigu ne tik ji viena yra *Kitas*, vis tiek ji visada apibrėžiama kaip *Kitas*. Ir jos dviprasmiškumas – tai tas pats *Kito* idėjos dviprasmiškumas: žmogaus būsenos dviprasmiškumas, kiek ji išryškėja santykyje su Kitu. Jau sakėme, kad Kitas – tai Blogis, tačiau jis reikalingas Gėriui, jis grįžta į Gėrį, tai per jį aš pasiekiu *Visetą*, bet tai jis mane nuo jo atskiria, jis – begalybės vartai ir mano baigtinumo matas. Štai kodėl moteris neįkūnija jokios pastovios sąvokos; per ją nenutrūkstama: pereinama iš vilties į nesėkmę, iš neapykantos į meilę, iš gėrio į blogį, iš blogio į gėrį. Kad ir kokiu aspektu ją vertintume, šis dviprasmiškumas pirmiausia sukrečia.

Vyras nori rasti moteryje Kitą kaip gamtą ir kaip būtybę, panašią į save. Bet žinome, kokius dvejopus jausmus gamta įkvepia žmogui. Jis ją eksploatuoja, bet jinai jį sunaikina, jis gimsta iš jos ir joje miršta; jinai jo būties šaltinis ir karalystė, kurią jis palenkia savo valiai; tai materialus rūdynas, įkalinantis sielą, ir aukščiausia tikrovė; jinai atsitiktinumas ir Idėja, baigtinumas ir Visetas; ji tai, kas priešinga Dvasiai ir jam pačiam. Čia sąjungininkė, čia priešė, ji pasirodo kaip tamsus chaosas, iš kur trykšta gyvenimas, kaip šis

gyvenimas ir kaip anas pasaulis, kurio link ji krypsta: moteris bendrais bruožais atkartoja gamtą kaip Motina, Žmona ir Idėja; šios figūros čia susilieja, čia susipriešina, ir kiekviena iš jų turi du veidus.

Vyras įleidžia savo šaknis į Gamtą; jis pagimdytas kaip gyvūnai ir augalai; jis gerai žino, kad egzistuoja tik tiek, kiek gyvena. Bet nuo patriarchato pradžios Gyvenimas jo akyse įgavo dvigubą aspektą: jis – sąmonė, valia, transcendencija, jis – dvasia, kartu jis – materija, pasyvumas, imanentiškumas, jis – kūnas. Eschilas, Aristotelis, Hipokratas skelbė, kad žemėje, kaip ir Olimpe, tikrai kuriantysis yra vyriškas pradas: iš jo atsirado forma, skaičius, judėjimas; per Demetrą dauginasi varpos, bet varpos kilmė ir jos tiesa – Dzeusas; moters vaisingumas laikomas tik pasyvia savybe. Ji – žemė, o vyras – sėkla, ji – vanduo, o jis – ugnis. Sukūrimas dažnai buvo įsivaizduojamas kaip ugnies ir vandens susijungimas; gyvas būtybes gimdo karšta drėgmė; saulė yra jūros sutuoktinis; saulė, ugnis – vyriškos dievybės, o jūra – vienas iš motinos simbolių, plačiai randamas visur. Inertišką vandenį paveikia liepsnojantys spinduliai, kurie jį apvaisina. Taip pat ir nejudri dirva, artojo suarta, priima į save grūdus. Tačiau jos vaidmuo būtinas: tai ji maitina daigą, saugo jį ir aprūpina savo medžiagomis. Štai kodėl, net nuvainikavus Didžiąją Motiną, vyras ir toliau garbino vaisingumo deives[3]: Sibilei jis dėkingas už derlių, bandas, savo klestėjimą. Jis dėkingas jai už savo paties gyvybę. Jis vandenį aukština lygiai taip pat kaip ir ugnį. „Šlovė jūrai! Šlovė jos vilnims, apsuptoms šventos ugnies! Šlovė bangai! Šlovė liepsnai! Šlovė keistam nuotykiui!" – rašo Goethe *Antrame Fauste.* Jis garbina Žemę, „The matron Clay", kaip ją vadina Blake'as. Vienas indų pranašas pataria savo mokiniams nekasti žemės, nes „nuodėmė žeisti arba varpyti, draskyti mūsų bendrą motiną žemdirbystės darbais... Argi aš imsiu peilį

ir smeigsiu savo motinai į krūtinę?.. Argi aš luošinsiu jos kūną, kad pasiekčiau jos kaulus?.. Kaip drįsčiau kirpti savo motinos plaukus?" Centrinėje Indijoje bajiečiai irgi laiko nuodėme „draskyti plūgu savo motinos žemės krūtinę". Atvirkščiai, Eschilas sako apie Edipą, kad jis „išdrįso apsėti šventą vagą, kurioje pats sudygo". Sofoklis kalba apie „tėvo vagas" ir „artoją, tolimo lauko šeimininką, kuris jį aplanko tik kartą, sėjos metu". Egiptiečių dainoje mylimoji pareiškia: „Aš esu žemė!" Islamiškuose tekstuose moteris vadinama „lauku... vynuogynu su vynuogėmis". Šventasis Pranciškus Asyžietis viename iš savo himnų kalba apie „mūsų seserį, žemę, mūsų motiną, kuri mus saugo ir mus žiūri, kuri veda įvairiausius vaisius ir spalvingas gėles su žole". Micheletas, maudydamasis dumblo voniose Akvyje, sušunka: „Mieloji bendroji motina! Mes esame viena. Aš išėjau iš jūsų ir ten vėl grįžtu!.." Ir net yra laikotarpių, kai įsitvirtina vitalistinis romantizmas, kuris trokšta, kad Gyvybė nustelbtų Dvasią: tada magiškas žemės, moters vaisingumas pasirodo stebuklingesnis už suderintus vyro veiksmus; tada vyras svajoja vėl susilieti su motiniškomis tamsybėmis ir ten rasti tikruosius savo būties šaltinius. Motina – tai šaknis, įsiskverbusi į kosmoso gelmes ir iš ten siurbianti syvus, ji versmė, iš kur trykšta gyvas vanduo, kuris sykiu yra maitinantis pienas, šiltas šaltinis, purvas, padarytas iš žemės ir vandens, turtingas gaivinamų jėgų[4].

Tačiau bendresnis yra vyro maištas prieš savo kūnišką būseną; jis vertina save kaip puolusį dievą: jo prakeikimas – nukristi iš spindinčio ir tvarkingo dangaus ir atsidurti chaotiškose motinos įsčių tamsybėse. Ta ugnis, tas tyras ir aktyvus dvelksmas, kuriame jis trokšta atpažinti save, yra moteris, įkalinanti jį žemės purve. Jis norėtų būti reikalingas kaip gryna Idėja, kaip Vienis, Visetas, kaip absoliuti Dvasia, o pasijunta uždarytas ribotame kūne, laike ir vietoje, kurių

nepasirinko, ten, kur jis nekviestas, kur jo buvimas nenaudingas, varžantis, absurdiškas. Kūno atsitiktinumas – tai ir jo būties atsitiktinumas, kurį jis patiria savo apleistume, savo nepateisinamame nepagrįstume. Kuris, be to, dar atiduoda jį mirčiai. Virpą drebučiai, susidarantys gimdoje (slaptoje ir uždaroje kaip kapas), pernelyg primena glitų dvėsenos minkštumą, kad jis krūptelėjęs nuo jų nenusisuktų. Visur, kur gyvybė atsiranda, dygsta, fermentuojasi, ji sukelia pasibjaurėjimą, nes atsiranda irdama; gleivėtas embrionas pradeda ciklą, kuris baigiasi mirties trūnėsiais. Baisėdamasis nepagrįstumu ir mirtimi, vyras baisisi ir savo gimimu; norėtų atmesti gyvulinius savo saitus; gimimo faktu žudikė gamta jį paėmė savo valdžion. Primityvios tautos gimdymą apsupa griežtais tabu, pavyzdžiui, placenta turi būti rūpestingai sudeginta arba įmesta į jūrą, nes ją pagrobęs asmuo turėtų savo rankose naujagimio likimą. Šis apvalkalas, kuriame susiformavo vaisius, yra jo priklausomybės ženklas. Ją sunaikinant, individui leidžiama ištrūkti iš gyvos magmos ir būti savarankiška būtybe. Gimimo nešvarumas krinta ant motinos. *Kunigų knyga* ir visi antikos kodeksai reikalauja iš gimdyvės apsišvarinimo ritualų, ir daugelyje kaimų gimdyvės įvedimo vėl į bažnyčią ceremonija palaiko šią tradiciją. Žinome, kaip nejučia sumyšta vaikai, jaunos mergaitės ir vyrai, pamatę nėščios moters pilvą, dideles žindyvės krūtis, nors dažnai tai slepia po pašaipa. Dupuytreno muziejuose smalsuoliai apžiūrinėja vaškinius embrionus ir konservuotus gemalus su liguistu susidomėjimu, kaip kad žiūrėtų į kapo išniekinimą. Kad ir kokia pagarba nėštumą apsupa visuomenė, jis sukelia savaiminį pasidygėjimą. Ir nors ankstyvoje vaikystėje berniukas yra jutimais susirišęs su motinos kūnu, jam augant, socializuojantis ir pradedant suvokti savo individualią egzistenciją, motinos kūnas ima kelti baimę, jis nori nekreipti

į jį dėmesio, matyti motiną vien kaip moralinį asmenį; ir nors galvoja apie ją tyrai ir nekaltai, tai veikiau dėl to, kad atsisako jai pripažinti kūną negu iš meilės pavydo. Paauglys sutrinka, parausta, kai, vaikščiodamas su draugais, sutinka savo motiną, seseris ar šiaip moteris iš savo šeimos: jų buvimas jį traukia į imanentiškumo sritį, iš kurios jis nori ištrūkti, atidengia šaknis, nuo kurių jis nori atsiplėšti. Tą patį reiškia ir berniūkščio pyktis, kai motina jį bučiuoja ir glamonėja; jis neigia šeimą, motiną, atstumia jos glėbį. Jis norėtų kaip Atėnė atsirasti suaugusiųjų pasaulyje apsiginklavęs nuo kojų iki galvos, nepažeidžiamas[5]. Tai, kad buvo pradėtas, pagimdytas, kybo virš jo lyg prakeikimas, tai lyg dėmė, sutepusi jo būtį. Ir tai jo mirties pranašas. Dygimo kultas visada buvo susijęs su mirusiųjų kultu. Motina Žemė praryja savo vaikų palaikus. Tai moterys – Parkos ir Moiros – audžia žmonių likimą, bet jos ir nutraukia siūlą. Dažniausiai liaudies įsivaizduojama mirtis yra moteris, ir moterims privalu apraudoti mirusiuosius, nes mirtis – jų kūrinys[6].

Taigi Moteris Motina – su tamsybių veidu: ji chaosas, iš kur visa išėjo ir kur visa vieną gražią dieną turi sugrįžti. Ji – Nebūtis. Įvairūs pasaulio aspektai, kuriuos atskleidžia diena, susimaišo naktyje, naktyje proto, uždaryto tarp neįvardijamos ir neperregimos materijos sienų, naktyje miego ir nieko. Jūros gelmėje – naktis: moteris – *Mare tenebrarum*, kurios bijojo senovės jūrininkai; žemės viduriuose irgi naktis. Ši naktis, kurioje vyrui gresia pavojus nuskęsti ir kuri yra vaisingumo priešingybė, jį gąsdina. Jis geidžia dangaus, šviesos, saulėtų viršūnių, tyro ir skaidraus žydrynės šalčio, o po jo kojomis drėgna, karšta, tamsi bedugnė, tykanti jį praryti; daugybėje legendų matome herojų, kuris amžinai dingsta nukritęs į motinos tamsybes: urvą, bedugnę, pragarą.

Bet čia vėl žaidžia dvilypumas: dygimas visada susietas su mirtimi, o ši – su vaisingumu. Nekenčiama mirtis pasirodo kaip naujas gimimas, ir štai tada ji palaiminta. Miręs herojus atgyja kaip Ozyris kiekvieną pavasarį ir vėl gyvena iš naujo pagimdytas. Didžiausia žmogaus viltis, pasak Jungo[7], „ta, kad tamsūs mirties vandenys virstų gyvybės vandenimis, kad mirtis ir jos šaltas glėbys taptų motinos sterble, visai kaip jūra, kuri, nors ir praryja saulę, ją vėl at–gimdo savo gelmėse". Tai bendra daugelio mitologijų tema – saulės–dievo laidojimas jūros gelmėse ir jo spindulingas patekėjimas iš naujo. Ir žmogus sykiu nori gyventi, bet trokšta poilsio, miego, nebūties. Jis netrokšta nemirtingumo, todėl gali išmokti pamilti mirtį. „Neorganinė materija yra motinos įsčios, – rašo Nietzsche. – Būti išvaduotam iš gyvenimo – vadinasi, vėl tapti tikram, užbaigti save. Tam, kuris tai suprastų, būtų šventė vėl grįžti į bejausmes dulkes." Chaucer į negalinčio mirti seno žmogaus lūpas įdeda šią maldą:

> Dieną ir naktį savo lazda
> Stuksenu žemę, motušės duris,
> Ir sakau: „Motin brangioji, leisk man įeiti".

Vyras nori įtvirtinti savo ypatingą egzistenciją ir ilsėtis didžiuodamasis savo „esminiu skirtumu", bet jis taip pat nori sulaužyti savojo „aš" užtvaras, susilieti su vandeniu, žeme, tamsa, su Nebūtimi, Visetu. Moteris, pasmerkdama vyrą baigtinumui, kartu jam leidžia peržengti jo paties ribas – iš čia ir kyla dviprasmiška magija, kuria ji yra apgaubta.

Visose civilizacijose, o ir mūsų dienomis, ji vyrui kelia siaubą: tai siaubas dėl jo paties kūniško atsitiktinumo, kurį jis perkelia į ją. Nesubrendusi mergaitė tokios grėsmės nekelia, ji nėra jokio tabu objektas ir neturi jokio švento bruožo. Daugelyje primityvių visuomenių net jos lytis atrodo nekalta: vaikystėje tarp berniukų ir mergaičių erotiniai

žaidimai nedraudžiami. Tik nuo tos dienos, kai moteris jau gali gimdyti, ji tampa nebešvari. Dažnai rašyta apie griežtus tabu, kuriais primityviose visuomenėse apsupama mergaitė pirmųjų menstruacijų dieną; net Egipte, kur moteriai skiriamas ypatingas dėmesys, ji būdavo uždaryta per visą menstruacijų laiką[8]. Dažnai ji išvaroma ant namo stogo, įkurdinama lūšnelėje už kaimo, jos nevalia matyti nei paliesti – dar daugiau, ji ir pati neturi savęs liesti ranka. Tautose, kur utinėjimasis – kasdienė praktika, jai duodama lazdelė, su kuria leidžiama pasikasyti; ji neturi savo pirštais liesti produktų; kartais jai visiškai uždrausta valgyti, kitais atvejais motinai ir seseriai leidžiama ją maitinti kokiu nors įrankiu; tačiau visi daiktai, susilietę su ja tuo laiku, turi būti sudeginti. Po šio pirmo išbandymo menstruacijų tabu sušvelnėja, bet lieka griežti. Pavyzdžiui, *Kunigų knygoje* skaitome: „Moteriškė, turinti mėnesinį kraujo plūdimą, bus atskirta septynioms dienoms; kiekvienas, kurs jos prisiliestų, bus suteptas iki vakarui; ir visa, ant ko ji gulėtų ar sėdėtų savo atskyrimo dienomis, bus sutepta. Kas prisiliestų jos patalo, išplaus savo rūbus ir pats apsiplaus vandeniu, ir bus suteptas lig vakarui" *(Kun 15, 19–22)*. Šis tekstas tiksliai pakartoja tekstą, kuriame kalbama apie nešvarumą, kuriuo vyrą sutepa gonorėja. Ir apvalančioji auka abiem atvejais vienoda. Kartą apsivaliusi kraujavimą turi pralaukti septynias dienas ir atnešti du purplelius, arba du jaunus balandžius, aukotojui, kuris juos paaukos Aukščiausiajam. Reikia pažymėti, kad matriarchalinėse visuomenėse menstruacijoms priskiriamos ambivalentiškos savybės. Viena vertus, jos paralyžiuoja visuomeninę veiklą, naikina vitalines jėgas, nuo jų vysta gėlės, krinta vaisiai, bet turi ir gerų savybių: menstruacijų kraujas vartojamas meilės gėrimams, vaistams, ypač gydant įpjovimus ir kraujosrūvas. Dar ir šiandien kai kurie indėnai, plaukdami kautis su vaiduokliais pabaisomis,

dažnai lankančiomis jų upes, valties priekyje padeda menstruacijų kraujyje sumirkytų plaušų gumulą, nes jo garavimas kenksmingas jų antgamtiniams priešams. Kai kuriuose graikų miestuose jaunos mergaitės į Astartės šventyklą kaip pagarbos ženklą nešdavo baltinius, suteptus pirmuoju krauju. Bet nuo patriarchato pradžios drumstam skysčiui, tekančiam iš moters lyties organų, priskiriama tik kenksminga galia. Plinijus savo *Gamtos istorijoje* rašo: „Kraujuojanti moteris gadina derlių, niokoja sodus, gaišina daigus, dėl jos kaltės krinta vaisiai, nyksta bitės; jai prisilietus, vynas virsta actu; pienas sugyžta..." Senas anglų poetas pasako tą patį rašydamas:

Oh! menstruating woman, thou'st a fiend
From whom all nature should be screened!
(O moterie! Tavo menstruacijos – rykštė,
Nuo kurios reikėtų saugoti visą gamtą!)

Šis tikėjimas tebėra stiprus ir mūsų dienomis. 1878 m. vienas Britų medicinos draugijos narys išspausdino *British Medical Journal* pranešimą, kuriame skelbia: „Neabejotinas faktas, kad mėsa, paliesta mėnesinėmis sergančių moterų, sugenda". Jis sakosi pats žinąs du atvejus, kai tokiomis aplinkybėmis sugedo kumpiai. Šio amžiaus pradžioje Šiaurės cukraus fabrikuose vidaus tvarkos taisyklės draudė į fabriką įeiti moterims, ištiktoms to, ką anglosaksai vadina *curse*, prakeikimu, nes tada pajuostąs cukrus. Ir Saigono opiumo fabrikuose nesamdomos moterys: dėl mėnesinių poveikio opiumas neva surūgsta ir apkarsta. Šie tikėjimai tebėra gyvi daugelyje prancūzų kaimų. Kiekviena virėja žino, kad jai nenusiseks majonezas, jeigu ji pati negaluoja arba tiesiog jeigu šalia yra negaluojanti moteris. Anžu neseniai vienas senas sodininkas, vyno sandėlyje sukrovęs metinį sidro derlių, rašo namų šeimininkui: „Reikia paprašyti, kad jaunos namų damos ir viešnios tam tikromis mėnesio dienomis

neitų per sandėlį – jos sutrukdytų sidrui fermentuotis". Virėja, supažindinta su šiuo laišku, patraukė pečiais. „Tai niekad nėra sutrukdę sidrui fermentuotis, – pasakė ji, – tai blogai veikia tik lašinius: negalima prie negaluojančios moters sūdyti lašinių – suges"[9].

Būtų labai netikslu šį bjaurėjimąsi prilyginti tam, kurį kiekvienu atveju sukelia kraujas. Žinoma, kraujas pats savaime yra šventas elementas, labiau už viską prisodrintas paslaptingosios manos, kuri sykiu yra ir gyvenimas, ir mirtis. Bet pragaištingos menstruacijų kraujo galios ypatingesnės. Tasai kraujas įkūnija moteriškumo esmę. Štai kodėl šis kraujavimas pavojingas ir pačiai moteriai, kurios mana šitaip yra materializuojama. Per čagiečių įšventinimą mergaitės raginamos rūpestingai slėpti menstruacijų kraują. „Nerodyk savo motinai, ji numirtų. Nerodyk savo draugėms, nes tarp jų gali būti viena bloga, ji pagrobs skudurą, kuriuo pasišluostei, ir tavo santuoka bus nevaisinga. Nerodyk piktai moteriai, ji paims skudurą ir padės jį ant savo trobos aukšto... ir tada tu negalėsi turėti kūdikio. Nemesk skuduro ant tako ar į brūzgynus. Piktas žmogus gali su juo daryti bjaurių dalykų. Užkask jį žemėje. Slėpk kraują nuo tėvo, brolių ir seserų akių. Jei leisi jį pamatyti, bus nuodėmė."[10] Aleutai tiki, kad jei tėvas pamatys dukterį pirmųjų mėnesinių metu, ji gali apakti arba tapti nebyle. Manoma, kad tuo laiku moteris yra apsėsta kažkokios dvasios ir apdovanota pavojinga galia. Kai kurios primityvios tautelės tiki, kad kraujavimą sukelia gyvatės įkandimas moteriai turint dviprasmiško panašumo su driežu ir gyvate: neva kraujavimas sietinas su šliužo nuodais. *Kunigų knyga* menstruacijų kraujavimą gretina su gonorėja: kraujuojantis moters lyties organas nėra tik šiaip žaizda, o įtartina opa. Ir Vigny, rašydamas: „Moteris, sergantis vaikas ir dvylikakart nešvari", nešvarumo sąvoką prilygina ligos sąvokai.

Neaiškių vidinių alchemijų rezultatas, periodinis kraujavimas, kurį kenčia moteris, yra keistai suderintas su mėnulio ciklu: mėnulis taip pat turi pavojingų užgaidų[11]. Moteris – sudėtinė dalis baisios krumplinės pavaros, kuri varo planetų ir saulės judėjimą, auka kosminių jėgų, nuo kurių priklauso žvaigždžių likimas, potvyniai ir atoslūgiai, ir kurių nerimą keliantį spinduliavimą patiria žmonės. Tačiau ypač stebina tai, kad menstruacijų kraujo poveikis siejamas su gyžtančios grietinėlės, nenusisekusio majonezo, fermentacijos, gedimo vaizdiniais; taip pat teigiama, jog nuo jo gali sudužti trapūs daiktai, nutrūkti smuikų ir arfų stygos, bet ypač jis veikiąs organines substancijas, užimančias tarpinę padėtį tarp materijos ir gyvybės; ir tai ne tiek dėl to, kad tai kraujas, kiek dėl to, kad jis teka iš genitalijų; netgi nežinant jo tikslios funkcijos, suvokiama, kad jis susijęs su gyvybės užsimezgimu: nenutuokdami apie kiaušides, senovės žmonės menstruacijų kraują laikė papildomu spermos elementu. Iš tikrųjų tai ne šis kraujas sutepa moterį, bet veikiau jis parodo jos nešvarumą; jis pasirodo tuo metu, kai moteris gali būti apvaisinta; jam išnykus, dažniausiai ji vėl tampa nevaisinga; jis teka iš įsčių, kuriose vystosi gemalas. Jis įkūnija siaubą, kurį vyrui kelia moters vaisingumas.

Tarp tabu, susijusių su nešvaria moters būkle, nė vienas nėra toks griežtas kaip draudimas turėti su ja kokius nors lytinius kontaktus. Pasak *Kunigų knygos*, vyras, nusižengęs šiai taisyklei, septynias dienas esti nešvarus. Manaus įstatymai dar griežtesni: „Vyrui suartėjus su moterimi, sutepta menstruacijų išskyrų, jo išmintis, energija, jėga, gyvybingumas visiškai sunyksta“. Vyrams, turėjusiems per menstruacijas lytinių santykių, buvo skiriama penkiasdešimties dienų atgaila. Kadangi manoma, jog moteriškasis pradas tada pasiekia aukščiausią savo galios viršūnę, tai bijoma, kad intymaus kontakto metu jis nenustelbtų vyriškojo prado.

Apskritai vyrui atgrasi jo moters bauginanti motiniška esmė, jis stengiasi šiuos du moteriškumo aspektus išskirti – štai kodėl kraujomaišos draudimas egzogamijos forma ar modernesniais pavidalais yra visuotinis įstatymas; štai kodėl vyras lytiškai atsitolina nuo moters tais momentais, kai ji ypač atsidavusi savo reprodukuojančiam vaidmeniui: per mėnesines, kai laukiasi kūdikio, kai žindo. Edipo kompleksas, kurio aprašymą, beje, reikėtų peržiūrėti, neprieštarauja šiai elgsenai, o priešingai, ją numato. Vyras ginasi nuo moters kaip nuo neaiškaus pasaulio šaltinio ir migloto organinio tapsmo.

Tačiau ji taip pat tuo leidžia visuomenei, atsiskyrusiai nuo kosmoso ir dievų, palaikyti su jais ryšį. Dar ir šiandien beduinams, irokėzams ji laiduoja laukų derlingumą; senovės Graikijoje ji girdi požeminius balsus, supranta vėjo ir medžių kalbą: ji Pitija, Sibilė, pranašė; jos lūpomis byloja mirusieji ir dievai. Ji iki šios dienos išlaikė ateities spėjimo galią: ji mediumė, chiromantė, būrėja, regėtoja, įkvėptoji; ji girdi balsus, regi regėjimus. Kai vyrai pajunta poreikį vėl pasinerti į augalinio ir gyvulinio gyvenimo gelmę – kaip Antėjas, kuris lietė žemę, kad atgautų jėgas, – jie šaukiasi moters. Graikijos ir Romos racionalistinėse civilizacijose gyvuoja chtoniškieji kultai. Jie paprastai pasklinda už oficialaus religinio gyvenimo ribų, galiausiai net įgauna, kaip Eleuzine, misterijų formą: jų prasmė priešinga saulės kultams, kur žmogus teigia savo valią atsiskirti ir būti dvasingam, bet jie juos papildo; žmogus stengiasi ištrūkti iš savo vienatvės, pasinerdamas į ekstazę – tai ir yra misterijų, orgijų, bakchanalijų tikslas. Pasaulyje, vėl užvaldytame vyrų, dievas vyras, Dionisijas, uzurpavo laukines ir magiškąsias Ištarės, Astartės, savybes; tačiau aplink jo įvaizdį vėlgi siautėja moterys: menadės, tijadės, bakchantės kviečia vyrus į religinį svaigulį, į šventą beprotybę. Analogiškas ir

šventosios prostitucijos vaidmuo – atpalaiduoti ir kartu nukreipti vaisingumo galias. Dar ir šiandien liaudies šventėms būdingi erotiniai proveržiai; moteris čia pasirodo ne kaip paprastas malonumo objektas, bet kaip priemonė pasiekti šitą *hybris*, kur individas peržengia save. „Tai, ką būtis turi savo gelmėse pražūtingo, tragiško, to „akinančio stebuklo" negali niekur kitur rasti, kaip tik lovoje", – rašo G.Bataille.

Vyras, erotiniame siausme apglėbdamas mylimąją, stengiasi paskęsti begalinėje kūno paslaptyje. Tačiau mes matėme, kad, priešingai, normalus vyro seksualumas atskiria Motiną nuo Žmonos. Slaptinga gyvybės alchemija jam kelia pasišlykštėjimą, tuo tarpu jo paties gyvybė minta ir žavisi gardžiais žemės vaisiais; jis nori juos pasisavinti; jis geidžia Veneros, ką tik iškilusios iš vandens. Moteris patriarchate iš pradžių pasireiškia kaip žmona, nes aukščiausias kūrėjas yra vyras. Prieš tapdama žmonių giminės motina, Ieva yra Adomo draugė; ji duota vyrui, kad jis ją turėtų ir apvaisintų, kaip turi ir apvaisina dirvą; ir per Ievą jis visą gamtą padaro savo karalyste. Sueities aktas vyrui nėra vien subjektyvus ir trumpalaikis malonumas. Jis nori užvaldyti, paimti, būti savininkas; turėti moterį – vadinasi, ją nugalėti; jis įsiskverbia į ją kaip noragas į vagas; padaro ją savą, kaip padaro savą žemę, kurią dirba; jis aria, sodina, sėja – šie vaizdai seni kaip raštas; galėtume pacituoti tūkstančius pavyzdžių nuo antikos iki mūsų dienų: „Moteris yra kaip laukas, o vyras kaip sėkla", – kalba Manaus įstatymai. Viename André Massono piešinyje matome vyrą su kastuvu rankoje kasantį moteriškosios lyties sodą[12]. Moteris – savo vyro laimikis, jo turtas.

Vyro blaškymasis tarp baimės ir geismo, tarp nuogąsčio, kad neužvaldytų nekontroliuojamos jėgos, ir noro jų įgyti nuostabiai atsispindi skaistybės mituose. Čia bauginanti

vyrą, čia jo trokštama ar net reikalaujama, ji pasirodo kaip pati tobuliausia moters paslapties forma; taigi ji labiausiai keliantis nerimą ir kartu labiausiai kerintis tos paslapties aspektas. Pagal tai, ar vyras jaučiasi sutriuškintas jį apnikusių galių, ar išdidžiai tikisi jas galįs pajungti sau, jis atsisako arba reikalauja, kad jam į žmonas būtų atiduota skaisti mergina. Pačiose primityviausiose visuomenėse, kur moters valdžia yra išaukštinta, jį apima baimė; jis sutinka, kad prieš jungtuvių naktį moteris būtų defloruota. M. Polo tvirtino apie tibetiečius, „kad nė vienas iš jų nenorėtų imti į žmonas merginos, kuri būtų skaisti". Kartais šis atsisakymas aiškinamas racionalistiškai: vyras nenori žmonos, nesukėlusios vyrui geismo. Arabų geografas El Bekri, kalbėdamas apie slavus, praneša, kad, „jei vyras veda ir randa žmoną skaisčią, jai sako:

– Jeigu būtum šio to verta, vyrai būtų tave mylėję ir iš jų būtų atsiradęs vienas, kuris būtų tau atėmęs skaistybę.

Paskui jis ją išveja ir su ja išsiskiria".

Netgi teigiama, kad kai kuriose primityviose tautelėse vyrai sutinka vesti tik tokią moterį, kuri jau yra motina, nes tai įrodo jos vaisingumą. Tačiau tikrieji taip plačiai paplitusių defloracijos papročių motyvai yra mistiniai. Kai kurios tautelės mano, kad makštyje slypi gyvatė ir kad, plyštant nekaltybės plėvei, ji įgels sutuoktiniui; defloracijos kraujui priskiriamos pasibaisėtinos savybės, panašiai kaip menstruacijų kraujas, jis irgi galįs sunaikinti vyro jėgą. Šie įsivaizdavimai išreiškia mintį, kad moteriškasis pradas turi tuo daugiau galios, jame slypi tuo daugiau grėsmės, kuo mažiau jis paliestas[13]. Būna atvejų, kai defloracijos klausimas išvis nekyla, pavyzdžiui, Malinowskio aprašyti čiabuviai seksualinius žaidimus leidžia nuo pat vaikystės, ir jų mergaitės niekada nebūna skaisčios. Kartais motina, vyresnioji sesuo ar kokia matrona sistemingai defloruoja mergytę

ir per visą vaikystę platina makšties angą. Atsitinka taip pat, kad subrendusias mergaites lazda, kaulu, akmeniu defloruoja moterys, ir į tai žiūrima tik kaip į chirurginę operaciją. Kitose gentyse subrendusią mergaitę žiauriai įšventina: vyrai ją išsiveda iš kaimo ir defloruoja instrumentais arba ją prievartaudami. Vienas iš dažniausių papročių yra atiduoti skaistuoles užklydusiems svetimiesiems, gal todėl, kad manoma, jog jie nealergiški šiai manai, pavojingai tik tos tautelės vyrams, o gal todėl, kad jiems nerūpi nelaimės, ištiksiančios svetimuosius. Dar dažniau nuotaką vestuvių išvakarėse moterimi padaro žynys ar gydytojas, arba kasikas, genties vadas; Malabaro pakrantėje ši operacija užkrauta brahmanams, ir jie ją atlieka, atrodo, be jokio džiaugsmo bei reikalauja už tai nemažo atlyginimo. Žinoma, kad visi šventi daiktai nepašvęstajam pavojingi, bet asmenys, patys būdami pašvęsti, gali jais manipuliuoti be rizikos; taigi suprantama, kad žyniai ir vadai įstengs sutramdyti piktas jėgas, kurių sutuoktinis turi saugotis. Romoje iš šio papročio teliko simbolinė ceremonija: nuotaką sodindavo ant akmeninio Priapo falo siekdami dvigubo tikslo – padidinti jos vaisingumą ir absorbuoti per daug galingus ir dėl to kenksmingus jos fluidus. Vyras apsisaugo dar ir kitaip: defloruoja žmoną pats, bet ši ceremonija kritišku momentu daro jį nepažeidžiamą, pavyzdžiui, jis tai atlieka viso kaimo akivaizdoje lazda arba kaulu. Samoa gyventojai tai daro pirštu, prieš tai jį apvynioję baltu audeklu, kurio kruvinus skutelius išdalija dalyviams. Esti taip pat, kad vyrui leidžiama defloruoti žmoną paprastai, tačiau išlieti sėklą jis gali tik po trijų dienų, kad generuojanti sėkla nebūtų sutepta nekaltybės plėvės krauju.

Pagal įprastą šventų dalykų srityje pasikeitimą nekaltybės kraujas mažiau primityviose visuomenėse tampa laimės simboliu. Prancūzijoje dar yra kaimų, kur vestuvių rytą

giminėms ir draugams rodoma kraujuota paklodė. Taip yra todėl, kad patriarchalinėje visuomenėje vyras tapo moters šeimininku; ir tos pačios savybės, kurios baugintų, jei priklausytų gyvuliams ar neįveiktiems gamtos reiškiniams, vertinamos kaip didelės vertybės, jei priklauso juos sutramdžiusiam savininkui. Laukinio arklio karštumą, krioklių ir žaibo jėgą vyras padarė savo klestėjimo instrumentais. Šitaip jis nori sau pajungti ir moterį su visais neliestais jos lobiais. Dorybingumo nurodymai, kurių turi laikytis jauna mergina, aišku, grindžiami racionaliais motyvais, pavyzdžiui, žmonos ištikimybė, nuotakos skaistumas reikalingi, kad tėvui nekiltų jokio pavojaus, jog jo turtą paveldės svetimas vaikas. Bet greičiausiai skaistybės iš moters reikalaujama tada, kai vyras žiūri į žmoną kaip į savo nuosavybę. Iš pradžių šitos pasisavinimo idėjos neįmanoma pozityviai realizuoti – iš tikrųjų niekas niekada nieko neturi; taigi bandoma tai padaryti negatyviai; tikriausias būdas tvirtinti, kad koks nors turtas yra mano – tai neleisti juo naudotis kitam. O be to, niekas vyrui taip neatrodo geidžiama kaip tai, kas niekada nepriklausė jokiai žmogiškajai būtybei, – tada pergalė pasirodo kaip vienintelis ir absoliutus įvykis. Plėšiniai visada žavėjo tyrinėtojus; alpinistai žūsta kasmet, panorę šturmuoti neliestą kalną arba vien tik pabandę jo šlaite praminti naują kelią; o smalsieji rizikuoja savo gyvybe, leisdamiesi po žeme į niekada netyrinėtų grotų gelmes. Objektas, jau užvaldytas žmonių, tampa instrumentu; atkirstas nuo savo prigimtinių šaknų, jis praranda savo didžiausias vertybes: nepažabotas srauto vanduo žada daugiau negu viešų fontanų čiurkšlės. Neliestas kūnas turi slaptų šaltinių gaivos, susiglaudusio gėlės vainikėlio rytinio aksominio švelnumo, žvilgesio perlo, kurio dar niekados neglamonėjo saulė. Grota, šventykla, šventovė, slaptas sodas – vyrą kaip vaiką žavi ūksmingos ir uždaros vietos,

kurių niekados nepagyvino jokia sąmonė, kurios laukia, kol kas nors joms suteiks sielą: jam atrodo, kad tai, ką jis vienas suvokia ir į ką įsiskverbia, iš tikrųjų jisai ir sukuria. Be to, vienas kiekvieno troškimo tikslų yra pasinaudoti trokštamu objektu, o tai tampa jo destrukcijos priežastimi. Perplėšdamas nekaltybės plėvę, vyras užvaldo moters kūną intymiau negu įsiskverbdamas, bet palikdamas jį nepaliestą; šioje nepakartojamoje operacijoje jis nedviprasmiškai padaro jį pasyviu objektu, įtvirtina savo valdžią jam. Tai labai tiksliai išreiškia legenda apie riterį, kuris sunkiai skinasi kelią per dygliuotus krūmokšnius, norėdamas nusiskinti niekados nekvėpintą rožę; jis ne tiktai ją randa, bet ir nulaužia jos stiebą ir tada ją užvaldo. Vaizdas toks aiškus, jog liaudies kalboje „nuskinti gėlę", šnekant apie moterį, reiškia atimti jai nekaltybę, ir iš šito posakio atsirado žodis „defloracija".

Bet skaistybė erotiškai traukia tik tada, kai ji susijusi su jaunyste. Priešingu atveju jos paslaptis vėl ima kelti nerimą. Daugelis vyrų šiandien pajunta seksualinį pasidygėjimą, susidūrę su pernokusiomis skaistuolėmis; į senmerges žiūrima kaip į irzlias ir piktas matronas ne vien dėl psichologinių priežasčių. Prakeikimas slypi pačiame jų kūne, kūne, kuris nėra jokio subjekto objektas, kurio joks geismas nepadarė geidžiamo, kuris nuleipo ir nuvyto neradęs vietos vyrų pasaulyje; netekęs savo paskirties, jis tampa keistu objektu ir kelia nerimą, kaip kelia nerimą nekomunikabili bepročio mintis. Girdėjau, kaip vienas vyras šiurkščiai pasakė apie keturiasdešimtmetę moterį, dar gražią, bet laikomą skaisčia: „Ten pilna voratinklių..." Ir iš tikrųjų rūsiai ir palėpės, kur niekas nebevaikšto, kurie niekam nereikalingi, prisipildo netyros paslapties; juos noriai lanko vaiduokliai; apleisti žmonių, namai tampa dvasių buveine. Jeigu moters skaistybė nebuvo paaukota kokiam nors dievui, noriai

tikima, kad ji reiškia kažkokias vedybas su demonu. Vyro neįveiktos skaistuolės, senos moterys, ištrūkusios iš jo valdžios, lengviau negu kitos palaikomos raganomis; mat jeigu moters likimas – būti sirtai Kitam, vadinasi, ta, kuri nevelka vyro jungo, yra pasirengusi palinkti po velnio jungu.

Žmona, iš kurios nelabasis išvytas defloracijos ritualais arba kuri, atvirkščiai, yra tyra dėl savo skaistybės, gali tada pasirodyti kaip geidžiama auka. Ją apkabindamas, mylimasis trokšta turėti visus gyvenimo lobius. Ji yra visa žemės fauna ir flora: gazelė, elnė, lelija ir rožė, pūkuotas persikas, kvapni avietė; ji perlamutras, agatas, perlas, šilkas, dangaus žydrynė, šaltinių gaiva, oras, liepsna, žemė ir vanduo. Visi Rytų ir Vakarų poetai moters kūną pavertė į gėles, vaisius, paukštes. Čia dar turime visą storą antikos, viduramžių ir moderniųjų laikų antologiją, kurią derėtų cituoti. Gerai žinome *Giesmių giesmę*, kur mylimasis sako mylimajai:

> Tavo akys kaip karvelių...
> Tavo plaukai kaip būriai ožkų...
> Tavo dantys kaip bandos nukirptų avių...
> Tavo skruostai kaip granatinio obuolio pusė...
> Dvi tavo krūtys kaip du dvyniu stirnos ožiuku...
> medus ir pienas po tavo liežuviu...
>
> *(Gg 4, 1–5; 11)*

Versta iš: Simone de Beauvoir. *Le deuxiéme sexe*. – Paris: Gallimard, 1949.

Vertė BIRUTĖ GEDGAUDAITĖ

SHERRY ORTNER

Iki pastarųjų metų antropologija, tyrinėdama įvairias kultūras, siekė nustatyti pamatines ir universalias socialines struktūras ir kultūrinius simbolius. Antropologai dažnai tyrinėdavo ritualus bei socialines institucijas, žmonių sukurtas tam, kad būtų įprasminti pagrindiniai žmonių egzistavimo įvykiai – gimimas, vedybos ir mirtis. Nuo XIX a., kai antropologai giminystės struktūras pradėjo traktuoti kaip visuomenę konstituojančius elementus, labai susidomėta socialiniais ryšiais tarp lyčių ir padariniais, kuriuos sukelia skirtinga vyrų ir moterų padėtis visuomenėje. Todėl antropologija tapo vertingu informacijos šaltiniu XX a. mokslininkams feministams. Tačiau kartu ryšys tarp feminizmo ir antropologijos iki šių dienų yra įtemptas ir gana problemiškas; jis atskleidė naujų žinių, kad tyrinėtojo lytis ir sociokultūrinė padėtis daro įtaką jos ar jo tyrimų išvadoms.

Kaip įrodinėja Michelle Z. Rosaldo, viena iš pirmųjų feminisčių antropologių Jungtinėse Valstijose, daug feministinių teorijų turėjo tą patį akstiną kaip ir antropologija – išsiaiškinti socialinės sanklodos ištakas, feminizmo atveju – vyrų viršenybės prieš moteris ištakas[1]. Pavyzdžiui, Simone de Beauvoir knygoje *Antroji lytis* buvo pasiryžusi paaiškinti moterų menkesnio statuso ištakas, kodėl „šis pasaulis visada priklausė vyrams“[2]. Šios knygos skyriuje, pavadintame

„Istorija", Beauvoir remiasi Engelso teorijomis, išdėstytomis veikale *Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė* (Engelso pažiūroms didelę įtaką turėjo antropologas L.H. Morganas), apie asimetrinių šeimos santykių formavimąsi, nulemtą vyrų poreikio kontroliuoti savo nuosavybę ir perduoti ją savo palikuonims, kurių biologinės teisės galėjo būti garantuojamos tik kontroliuojant moterų seksualumą. Beauvoir taip pat prisipažįsta esanti skolinga Claude'ui Lévi-Straussui – jo struktūralistinėms antropologinėms teorijoms, aiškinančioms elementarias giminystės struktūras[3]. Pasak Lévi-Strausso, moterų mainai ir giminystės struktūros, kurias sukuria šie mainai (juos jis traktuoja kaip pamatinius ryšius), sudaro pagrindinę žmonių visuomenės struktūrą. Sekdamas Freudu, Lévi-Straussas pareiškia, kad kraujomaišos tabu, kitų ryšio formų uždraudimas, buvo kertinis visuomenės akmuo. Tačiau Beauvoir prieina egzistencinę moterų atžvilgiu išvadą apie visuotinę moterų, kaip vyrų mainų objekto, padėtį. Pasak Beauvoir, giliausias moters priespaudos šaltinis yra jos susaistymas biologiniu – vaikų gimdytojos – vaidmeniu, kuris pririša ją prie imanentiško gyvenimo kartojimo. Nors kaip tik transcendencija apibrėžia žmonių kultūrą ir būtį, moteriai įvairiais ritualais ir veiksmais draudžiama jos siekti, kaip kad daro vyrai. Beauvoir nuomone, tvirtas simbolizmas, kurį daugelis kultūrų suteikia moteriškumui ir ypač motiniškumui, neturėtų būti klaidingai interpretuojamas kaip moters vertės ar jos statuso ženklas. Ko gero, tai yra aiškiausias požymis, kad moteris yra tik vyrų projekto siekti transcendencijos dalis, tik dalis jų troškimo pasiekti nemirtingumo jausmą, atsitolinant nuo imanentinio materialaus egzistencijos aspekto, kurį jiems įkūnija motina, ir kartu tai objektyvuoti. Beauvoir žodžiais tariant, kultūra pasirodo esanti išimtinai vyrų kūrinys.

Tradicinė antropologija daugiausia tyrinėjo vyrų sukurtus ženklus ir simbolius ir tai darė remdamasi beveik vien jų požiūriu. Bet, kai vis daugiau moterų įsitraukė į antropologiją, kaip ir į kitas mokslų sritis, ir stiprėjo šiuolaikinis moterų judėjimas, aštuntojo dešimtmečio pradžioje buvo suprasta, kad antropologiniuose tyrinėjimuose moterys kaip ženklų *kūrėjos* faktiškai neegzistavo. Kaip aiškina pirmosios feministinės antropologijos antologijos leidėjai, moterys antropologės, pradėjusios ieškoti informacijos apie moteris įvairiose kultūrose, atskleidė, kad tradicinė antropologija pilna baltų dėmių – ji kreipė labai mažai dėmesio į moterų gyvenimą, vaidmenis, į jų indėlį į visuomenę ir kultūrą tarpkultūriniu požiūriu ir todėl jai nepavyko patenkinamai paaiškinti visuotinio moterų pajungimo[4]. Šio tomo (iš jo ir perspausdinamas Sherry Ortner straipsnis šioje antologijoje) leidėjams antropologijos mokslo nepajėgumas pakankamai paaiškinti žmogiškąją kultūrą dėl įsišaknijusio šališkumo ir siaurumo iškyla kaip rimtas antropologijos trūkumas. Kaip ir kitų daugybės feministų, jų tikslas buvo visiškai humanistinis ir kartu revoliucinis – atskleisti šią tradicinės antropologijos ydą ir taip skatinti naują mąstymą socialiniuose moksluose ir galų gale socialinę kaitą.

Pasak Amerikos antropologės Corinos Škema Snyder, pirminį impulsą feministinei antropologijai tiesiogiai suteikė septintojo dešimtmečio pabaigos ir aštuntojo dešimtmečio pradžios moterų judėjimo politinis aktyvumas. Išsiaiškinus, kad moterys esančios pavergtos ir bejėgės tarpkultūriniu požiūriu, iškilo tikslas parodyti, jog jos turėjo atskirą galios sritį. Radosi etnografinių studijų, aprašiusių moterų ritualus, gamybos būdus ir įtaką įvairiems gyvenimo aspektams. Tačiau greit šiam užmojui pakenkė suvokimas, kad net jeigu moterys ir turėjo kultūrinę galią tam tikrose srityse, jos vis dėlto buvo visada galiausiai pavaldžios

aukštesniems autoritetams. Plėtodama Margaret Mead atskleistą lyčių vaidmenų įvairovę skirtingose kultūrose[5], feministinė antropologija praplėtė tyrimų objektą, pereidama nuo moters prie lyties kategorijos ir skirtingų reikšmių, suteikiamų moteriškumui ar vyriškumui įvairiose kultūrose, tyrinėjimo. Kaip simbolių antropologai plačiai parodė, lyčių skirtumai vaidina lemiamą vaidmenį visose kultūros srityse, o ypač ritualuose ir simboliuose, susijusiuose su transcendencija. Vienas iš svarbiausių šių mokslininkų atradimų yra tai, kad, nors moterys gali būti socialiai visuotinai pavaldžios, vis dėlto nėra tokio dalyko kaip amžinas moteriškumas, t.y. moterys nėra nei visuotinai blogos ar geros, nei ypatingai aktyvios ar pasyvios, ir kad tas pat tinka ir vyrams. Naujoji feministinė antropologija taip pat atskleidė, kad priklausomai nuo to, ar kultūra yra patiriama kaip išgyvenama, ar kaip tyrinėjimo objektas, moters požiūris į ją gali reikšmingai skirtis. Vienas iš dramatiškiausių šito pavyzdžių yra etnografinė medžiaga apie munduruku gentį Amazonijoje. Ją parengė sutuoktinių pora. Knygoje *Miško moteris*[6] Robertas ir Yolanda Murphy aprašo, kaip tos pačios genties moterys ir vyrai visiškai skirtingai aiškina tą patį ritualą. Robertui Murphy genties vyrai kasmetinį ritualą vaizdavo kaip pakartojimą to momento, kai jų protėviai atėmė galią iš moterų užvaldydami šventus muzikos ragus; jie buvo įsitikinę, kad toks dramatiškas savosios galios patvirtinimas moteris įbaugins. Bet moterys Yolandai Murphy pasakojo, jog jos į šį ritualą žiūrinčios su tolerantiška pašaipa.

Didžiausias feministinės antropologijos indėlis turbūt buvo tai, kad, pažvelgus įdėmiu ir kritišku žvilgsniu, net labiausiai įsigalėjusios prielaidos, kas yra „visuotinai žmogiška", gali pasirodyti nepagrįstos. Visuotinė tiesa, kuria labiausiai stengėsi suabejoti feministinė antropologija, yra

ta, kad moterų menkesnis socialinis ir kultūrinis statusas yra universalus ir nepakeičiamas. To buvo siekiama atkakliai probleminant kultūros ir gamtos ryšį ir atkakliai teigiant, jog, išskyrus pamatinius biologinius dalykus, visos su lyčių skirtumais susijusios kitos reikšmės ir institucijos yra ne kas kita kaip kultūriniai konstruktai:

> Biologija diktuoja, jog moterys žindytų ir augintų vaikus. Bet socialiniai ir kultūriniai šio fakto padariniai – tai, kad į jas buvo žiūrima kaip į žmonas ar, dar daugiau, kaip į motinas, kad jų veiksmus apribodavo atsakomybė už vaikų priežiūrą, kad jų gyvenimus apibrėždavo dauginimosi funkcijų požiūriu ir kad jų asmenybes formuodavo pagal „motinos", kuri savo ruožtu yra moteris, modelį – visa tai yra žmonių sukurta ir lemia, mes jaučiame, moterų menkesnį statusą; dar daugiau, mes teigiame, kad tai – kintantys ir kitimui pavaldūs faktai[7].

Čia pateikiama Sherry Ortner esė yra drąsus indėlis į šį diskursą. Viena vertus, Ortner parodo postmodernios teorijos ir feministinės antropologijos technikos bendrumą, dekonstruodama vyrų dominavimą kaip universalią tiesą, taigi mesdama iššūkį falocentrizmo „pamatiniam pasakojimui", kuriuo suabejojo daug postmodernistų. Kita vertus, Ortner yra pasiryžusi atskleisti šaltinį, kurį ji laiko visuotine prielaida, kodėl moterys glaudžiau susijusios su gamta negu su kultūra, kuri traktuojama daugiausia kaip vyrų kūrinys. Ortner, sekdama Beauvoir, moters stipresnį ryšį su gamta sieja su jos giminės pratęsimo funkcija. Ji taip pat pripažįsta tradicinės antropologijos (ir filosofijos) iškeltą kultūros ir gamtos priešpriešą bei pirmosios neabejojamą pranašumą. Ortner argumentai kartais silpnoki, nes nėra visiškai aišku, kiek šias sampratas ji pripažįsta kaip duotybes, o kiek – kaip įvairuojančius kultūrinius darinius. Pavyzdžiui, kai ji pažymi, kad moterys yra „mažiau transcendentalios" negu vyrai, ji išryškina tai kaip nekintantį faktą nė kiek nesuabejodama tradicine tokių kategorijų kaip „transcendencija" ir „kultūra"

samprata. Galima tik daryti išvadą, kad Sherry Ortner mato galimybę šiuos standartus keisti ir pertvarkyti, nes ji atvirai pareiškia, jog jos asmeninis motyvas yra troškimas išvysti pasikeitimą.

Originaliausia Ortner tezė yra ta, kad, būdamos artimesnės gamtai ir kartu – kultūrinės tvarkos dalyvės, moterys užima dviprasmišką, neapibrėžtą padėtį kaip tarpininkės tarp kultūros ir gamtos. Tai darydama, ji paaiškina, kokiu būdu tapatumą ir diskursą postmodernistai suvokia veikiau kaip begalinį skirtumų žaismą, o ne kaip griežtas opozicijas ir kokiu būdu visuomenė pradedama suvokti kaip sudaryta iš marginalijų, kurios turi galimybę išstumti dominuojantį centrą. Galbūt tik tada, kai bus suabejota tokiomis opozicijomis kaip gamta ir kultūra, moteris ir vyras, pradės ryškėti pokyčiai, kuriais tiki Ortner ir kiti feministai.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

AR MOTERS IR VYRO SANTYKIS TOKS KAIP GAMTOS IR KULTŪROS?*

SHERRY ORTNER

Daugiausia antropologijos kūrybiškumą lemia įtampa, kylanti tarp dviejų krypčių poreikių: poreikio paaiškinti žmogiškąsias universalijas ir poreikio paaiškinti kultūrines ypatingybes. Pagal šį kriterijų moteris yra viena iš labiausiai ginčytinų problemų, su kuriomis susiduriame. Žemesnė moters visuomeninė padėtis yra viena iš tikrųjų universalijų, pankultūrinis faktas. Ir vis dėlto, nors šis faktas universalus, specifinės kultūrinės moters koncepcijos ir jos simbolizavimas yra nepaprastai įvairūs ir net tarpusavyje prieštaraujantys. Be to, faktiškas moterų traktavimas ir santykinis jų vaidmuo bei indėlis yra skirtingi kiekvienos kultūros ir

* Pirmas šio straipsnio variantas buvo pateiktas 1972 m. spalį kaip paskaita kursuose „Moterys: mitas ir realybė" Saraho Lawrence'o koledže. Čia aš gavau naudingų pastabų iš studentų ir iš savo kolegų dėstytojų: Joan Kelly Gadol, Eva Kollisch ir Gerda Lerner. Trumpas pranešimas buvo skaitomas Amerikos antropologijos asociacijos (American Anthropological Association) susirinkimuose Toronte 1972 m. lapkričio mėn. Tuo metu aš gavau puikių kritinių pastabų iš Karen Blu, Robert Paul, Michelle Rosaldo, David Schneider ir Terence Turner, o dabartinio straipsnio versija, kurioje argumento puolimas buvo pakeistas gana smarkiai, buvo parašyta atsižvelgiant į tas pastabas. Aš, žinoma, pasilieku atsakomybę už straipsnio galutinę formą. Straipsnis yra dedikuojamas Simone de Beauvoir, kurios knyga *Antroji lytis*, pirmą kartą išleista Prancūzijoje 1949 m., tebėra, mano nuomone, vienintelis geriausias „moters problemos" visapusiškas supratimas.

kiekvieno atskiro kultūros tradicijų istorijos periodo atžvilgiu. Abu šie klausimai – universalumas ir kultūrinė įvairovė – yra problemos, kurias reikia aiškinti.

Mano susidomėjimas šia problema, žinoma, yra daugiau negu akademinis: aš noriu suvokti įvykusį tikrą pasikeitimą – kaip atsirado socialinė ir kultūrinė tvarka, kurioje žmogaus potencialo sritis yra atvira tiek moterims, tiek ir vyrams. Moters subordinacijos universalumas, faktas, kad taip yra kiekvienoje socialinėje ir ekonominėje struktūroje ir įvairiausio sudėtingumo visuomenėse, rodo man, jog mes esame akis į akį su kažkuo labai svarbiu, labai atkakliu, kažkuo, ko mes negalime panaikinti, paprasčiausiai perorganizuodami keletą pareigų ir vaidmenų socialinėje sistemoje ar net pertvarkydami visą ekonominę struktūrą. Šiame straipsnyje aš mėginu atskleisti pamatinę kultūrinio mąstymo logiką, kuri pripažįsta moterų nepilnavertiškumą; aš mėginu parodyti labai įtikinamą logikos prigimtį, nes juk jei ji nebūtų tokia įtikinama, žmonės nepritartų jai. Bet aš taip pat mėginu parodyti socialinius ir kultūrinius šios logikos šaltinius, kad atskleisčiau, kur glūdi galimybė keistis.

Svarbu atskirti problemos lygius. Supainiojimas gali duoti stulbinančių rezultatų. Pavyzdžiui, priklausomai nuo to, kuriuo aspektu žiūrime į kinų kultūrą, mes galėtume išplėtoti bet kurį iš kelių visiškai skirtingų spėjimų apie moterų padėtį Kinijoje. Daosizmo ideologijoje *in*, moteriškam pradui, ir *jang*, vyriškam pradui, yra teikiama vienoda reikšmė; „priešingumas, kitimas ir šių dviejų jėgų sąveika yra visų pasaulio reiškinių priežastis"[1]. Taigi mes galime spėti, kad vyriškumą ir moteriškumą bendroji kinų kultūros ideologija vienodai vertina[2]. Tačiau, žvelgdami į socialinę struktūrą, mes matome stiprų paveldimumo pagal tėvo liniją principą, sūnų svarbumą ir absoliutų tėvo autoritetą šeimoje. Todėl mes galėtume padaryti išvadą, kad Kinija yra archetipinė

patriarchalinė visuomenė. Toliau žiūrėdami į realius moterų atliekamus vaidmenis, turimą galią ir įtaką bei jų materialinį indėlį į kinų visuomenę – stebint visa tai atrodo gana svarbu, – mes turėtume pasakyti, kad moterims sistemoje yra skiriamas svarbus (neišreikštas žodžiais) visuomeninis statusas. Arba vėlgi mes galėtume atkreipti dėmesį į tą faktą, kad deivė Kuei In yra pagrindinė (labiausiai garbinama, daugiausia vaizduojama) dievybė kinų budizme, ir mes galėtume būti gundomi pasakyti, kaip daugelis yra mėginę pasakyti apie deives garbinančias kultūras priešistorinėse ir ankstyvosiose istorinėse visuomenėse, kad Kinija yra tikrai matriarchato tipas. Trumpai tariant, mums turi būti absoliučiai aišku tai, ką mes mėginame išaiškinti, prieš pradėdami aiškinti. Mes galime išskirti tris problemos lygius:

1. Universalus faktas, kad kiekvienoje visuomenėje moteriai kultūriškai suteikiamas žemesnis statusas. Čia yra svarbūs du klausimai. Pirma: ką mes norime tuo pasakyti; koks yra mūsų įrodymas, jog tai yra universalus faktas? Ir antra: kaip mes turime aiškinti šį faktą, jeigu mes jį nustatėme?

2. Specifinė ideologija, simbolizavimai ir socialiniai-struktūriniai dariniai, susiję su moterimis, kurie yra labai įvairūs kiekvienoje kultūroje. Šio lygio problema yra paaiškinti kurį nors atskirą kultūrinį kompleksą tai grupei specifinių faktorių požiūriu – antropologinės analizės standartinis lygis.

3. Stebimos tuo pagrindu moterų veiklos, įnašo, sugebėjimų, įtakos ir t.t. detalės, dažnai prieštaraujančios kultūrinei ideologijai (nors visada tvirtai besilaikančios prielaidos, kad moterys niekada negali būti oficialiai pranašesnės bendroje sistemoje). Tai yra tiesioginio stebėjimo lygis, kuriuo dabar dažnai naudojasi feministinės orientacijos antropologai.

Šis straipsnis visų pirma liečia pirmąjį iš šių lygių, universalaus moterų nuvertinimo problemą. Dėl to ši analizė

priklauso ne nuo specifinių kultūros duomenų, bet veikiau nuo „kultūros", traktuojamos kaip ypatinga proceso rūšis pasaulyje, analizės. Antrojo lygio diskusija, koncepcijų nesutapimo įvairiose kultūrose ir moterų atitinkamų vertinimų problema, pareikalaus didelių tarpkultūrinių tyrinėjimų ir turi būti atidėta kitam kartui. Dėl trečiojo lygio, tai iš mano požiūrio bus aišku, kad aš laikyčiau neteisingai nukreiptu siekimą domėtis tik moterų sugebėjimais, nors jie kultūriškai nepripažįstami ir neįvertinami visuomenėse, pirmiausia nesupratus pagrindžiančios ideologijos ir gilesnių prielaidų kultūros, kuri pateikia šiuos sugebėjimus kaip nereikšmingus.

Moters subordinacijos universalumas

Ką aš turiu galvoje, kai sakau, kad visur, kiekvienoje žinomoje kultūroje, moterys yra laikomos tam tikru mastu žemesnėmis už vyrus? Pirmiausia turiu pabrėžti, kad aš kalbu apie kultūrinius vertinimus; aš sakau, kad kiekviena kultūra vertina savaip ir pagal savo sąlygas. Bet kas sudaro įrodymą, kad tam tikra kultūra laiko moteris žemesnėmis?

Užteks trijų duomenų tipų: (1) kultūrinės ideologijos elementai ir informatorių teiginiai, kurie aiškiai nuvertina moterį; pasak jų, moterų vaidmenys, jų uždaviniai, jų darbo vaisiai ir jų socialinė aplinka mažiau prestižinė, negu duota vyrams, (2) simbolinės priemonės, tokios kaip išniekinimo priskyrimas, kuris gali būti interpretuojamas kaip implicitinis žemesnio vertinimo teiginys, ir (3) socialiniai-struktūriniai dariniai, kurie neleidžia moterims dalyvauti ar palaikyti ryšių su sritim, kurioje, kaip jaučiama, slypi didžiausios visuomenės galios[3]. Šie trys duomenų tipai, žinoma, gali būti tarpusavyje susiję kiekvienoje atskiroje sistemoje, nors ir nebūtinai. Be to, paprastai bet kurio iš šių tipų pakaks

įrodyti teiginį apie moters nepilnavertiškumą tam tikroje kultūroje. Be abejo, moters neprileidimas prie švenčiausių apeigų ar aukščiausios politinės tarybos yra pakankamas įrodymas. Žinoma, kultūrinė ideologija, aiškiai nuvertinanti moteris (ir jų uždavinius, vaidmenis, veiklos rezultatus ir t.t.), yra pakankamas įrodymas. Simbolinių parodymų, tokių kaip išniekinimas, paprastai pakanka, nors keletu atvejų, kuriais vyrai ir moterys vienodai išniekina vieni kitus, reikia papildomo įrodymo – ir, kiek mano tyrimai nustatė, jis visada yra galimas.

Todėl šiuo ar visais šiais atžvilgiais aš kategoriškai tvirtinčiau, jog moterys yra priklausomos nuo vyrų kiekvienoje žinomoje visuomenėje. Tikros lygybės kultūros ieškojimas, ką jau kalbėti apie matriarchalinę, pasirodė bevaisis. Pakaks pavyzdžio iš vienos visuomenės, kuri tradiciškai buvo šios Didžiosios knygos kredito pusėje. Varnų gentyje pagal motinos liniją, kaip Lowie nurodo: „Moterys (...) turėjo labai garbingas pareigas saulės šokyje; jos galėjo tapti tabako apeigų vadovėmis ir vaidino ten apskritai labiau išsiskiriančius vaidmenis negu vyrai; kartais jos vaidindavo šeimininkes keptos mėsos šventėje; iš jų nebuvo atimta teisė išnaudoti ar gydyti, ar siekti vizijos“[4]. Nepaisant to, „moterys menstruacijų metu ankstesniais laikais jodavo ant blogesnių arklių, ir greičiausiai tai šmėkščiojo kaip užkrėtimo šaltinis, nes joms nebuvo leidžiama priartėti nei prie sužeisto vyro, nei prie vyrų, išeinančių į karą. Tabu vis dar delsia leisti joms prisiartinti prie šventų objektų šiais laikais“[5]. Be to, kaip tik prieš išvardindamas moterų teises dalyvauti aukščiau minėtuose įvairiuose ritualuose, Lowie pamini vieną ypatingą saulės šokio iškamšos ryšulį, kurio nebuvo galima išvynioti moteriai[6]. Eidami šiuo keliu, mes randame: „pasak visų Lodge Grass informatorių ir daugelį kitų, iškamša, kurios savininkas yra Susiraukšlėjęs veidas,

pranašesnė ne tik už kitas iškamšas, bet už visus kitus varnų talismanus (...) Ši ypatinga iškamša neturėjo būti valdoma moters“[7].

Apskritai varnos tikriausiai yra visiškai tipiškas atvejis. Taip, moterys turi tam tikrų galių ir teisių, šiuo atveju tų, kurios jas iškelia į gana aukštą padėtį. Vis dėlto galiausiai riba yra nustatoma: menstruacijos yra grėsmė karaliavimui, vienai iš labiausiai vertinamų genties institucijų, kuri yra pagrindinė priemonė joms save apibrėžti, ir pats švenčiausias genties objektas yra tabu tiesioginiam moterų žvilgsniui ar prisilietimui.

Panašūs pavyzdžiai galėtų būti dauginami *ad infinitum*, bet, aš manau, mūsų pareiga yra daugiau nedemonstruoti, kad moters subordinacija yra universalus kultūros reiškinys; o tie, kurie prieštarautų tam, tegul pateikia kontrpavyzdžių. Aš pasitenkinsiu universalia antraeile moters padėtimi kaip duotybe ir tęsiu toliau.

Gamta ir kultūra[8]

Kaip mes turime aiškinti universalų moters nuvertinimą? Žinoma, aiškindami galėtume remtis biologiniu determinizmu. Žmonių giminės vyrai turi kažką genetiškai įgimta, – įrodinėtų biologiniai deterministai, o tai padaro vyrus natūraliai dominuojančia lytimi; o to „kažko“ trūksta moterims, ir dėl to moterys yra ne tik natūraliai priklausomos, bet apskritai visiškai patenkintos savo padėtimi, nes tai duoda joms apsaugą ir galimybę maksimizuoti motinystės malonumus, kurie joms yra patys maloniausi patyrimai gyvenime. Nesistengiant nuodugniai paneigti šios pažiūros, aš manau, yra teisinga pasakyti, jog nepavyko jos pagrįsti taip, kad kas nors būtų patenkintas akademinėje antropologijoje. Kitaip tariant, ne tai, kad biologiniai faktai yra

nesvarbūs ar kad vyrai ir moterys nėra skirtingi, bet kad šie faktai ir skirtumai tik įgyja pranašumo/menkumo reikšmę kultūros požiūriu apibrėžtose vertybių sistemose.

Jei nenorime šio atvejo aiškinti genetiniu determinizmu, man atrodo, mes turime tik vieną kelią. Turime stengtis aiškinti moters subordinaciją atsižvelgdami į kitas universalijas, faktorius, įeinančius į bendriausios situacijos struktūrą, kurioje atsiduria visi žmonės visose kultūrose. Pavyzdžiui, kiekviena žmogiška būtybė turi fizinį kūną ir nefizinį protą, yra kitų individų visuomenės dalis bei kultūrinės tradicijos paveldėtoja ir, kad išgyventų, turi sueiti į tam tikrus netiesioginius santykius su „gamta" arba nežmogiška sritimi. Kiekviena žmogiška būtybė gimsta ir galiausiai miršta; žinome, jog visi yra suinteresuoti asmeniniu išlikimu, o visuomenė/kultūra turi savo interesą (ar bent varomąją jėgą tam tikram tikslui) tęstis toliau ir išlikti, o tai pranoksta atskirų individų gyvenimus ir mirtis. Ir taip toliau. Mes turime ieškoti moters nuvertinimo universalaus fakto paaiškinimo būtent tokių žmogaus būklės universalijų srityje.

Kitais žodžiais tariant, aš išverčiu problemą į šį paprastą klausimą. Kas egzistencijos apibendrintoje struktūroje ir sąlygose, bendrose visoms kultūroms, skatintų kiekvieną kultūrą suteikti moterims menkesnę vertę? Konkrečiai, mano tezė yra ta, kad moteris yra tapatinama su kažkuo arba, jei norite, atrodo, yra simbolis kažko, ką kiekviena kultūra nuvertina, ką kiekviena kultūra apibrėžia kaip esantį žemesnio egzistencijos sluoksnio negu ji pati. Dabar atrodo, kad yra tik vienas dalykas, atitinkantis tą aprašymą, ir tai yra „gamta" pačia bendriausia prasme. Kiekviena kultūra, arba apskritai „kultūra", dalyvauja kuriant ir palaikant prasmingų formų (simbolių, dirbinių ir t.t.) sistemas; šiomis formomis žmonija transcenduoja gamtinio egzistavimo duotybes, palenkia jas savo tikslams, valdo jas savo

interesui. Todėl mes galime plačiai sulyginti kultūrą su žmogaus sąmonės sąvoka arba su žmogaus sąmonės produktais (t.y. mąstymo ir technologijos sistemomis), kuriais žmonija siekia valdyti gamtą.

Dabar „gamtos" ir „kultūros" kategorijos, žinoma, yra abstrakčios kategorijos – realiame pasaulyje negalima rasti ribos tarp šių dviejų būties būvių ar sričių. Ir nėra abejonės, kad kai kurios kultūros pabrėžia daug didesnį priešingumą tarp dviejų kategorijų negu kitos – netgi buvo tvirtinama, kad primityvūs žmonės (kai kurie arba visi) apskritai nemato arba nejaučia jokio skirtumo tarp žmogaus kultūrinės būklės ir gamtinės būklės. Ir visgi aš teigčiau, kad apeigų universalumas visose žmonių kultūrose reiškia grynai žmogaus sugebėjimą paveikti ir reguliuoti gamtinės egzistencijos duotybes, o ne pasyviai judėti kartu su jomis ir būti jų judinamam. Apeigose – tikslingame manipuliavime tam tikromis formomis siekiant reguliuoti ir palaikyti tvarką – kiekviena kultūra tvirtina, kad tikrieji santykiai tarp žmogaus egzistencijos ir natūralių jėgų priklauso nuo kultūros naudojamų specialių galių reguliuoti pasaulio ir gyvenimo viską apimantį procesą.

Viena kultūrinio mąstymo sritis, kurioje šie klausimai dažnai pabrėžiami, yra švarumo ir suterštumo sąvokos. Faktiškai kiekviena kultūra turi keletą tokių tikėjimų, kurie labiausiai (nors, žinoma, nevisiškai) atrodo susiję su santykiais tarp kultūros ir gamtos[9]. Gerai žinomas švarumo/suterštumo sąvokų aspektas įvairiose kultūrose yra natūralus suterštumo „plitimas"; paliktas likimo valiai, suterštumas (šiems tikslams grubiai sulyginamas su nesuvaldomų natūralių jėgų veikimu) plinta ir nugali viską, su kuo jis susiduria. Dėl to atsiranda keblus klausimas – jei suterštumas yra toks stiprus, kaip gali kas nors būti išgryninta? Kodėl gryninantis atstovas pats nėra suterštas? Atsakymas,

laikantis šios įrodinėjimo krypties, yra tas, kad išgryninimas atliekamas apeigų kontekste; išgryninimo apeigos kaip tikslinga veikla, kuri sąmoningą simbolinį veiksmą nukreipia prieš gamtines jėgas, yra galingesnės už šias jėgas.

Apskritai aš paprasčiausiai noriu pasakyti, kad kiekviena kultūra implicitiškai pripažįsta ir įrodinėja skirtumą tarp gamtos veikimo ir kultūros veikimo (žmogaus sąmonė ir jos produktai); ir dar, jog kultūros išskirtinumą lemia kaip tik faktas, kad ji gali, esant daugumai aplinkybių, peržengti gamtines sąlygas ir nukreipti jas į savo tikslus. Todėl kultūra (t.y. visos kultūros), esant tam tikram įsisąmoninimo lygiui, tvirtina, kad ji pati ne tik skiriasi nuo gamtos, bet ir pranašesnė už ją ir kad išskirtinumo bei pranašumo jausmas glūdi sugebėjime transformuoti – „socializuoti" ir „kultūrinti" – gamtą.

Dabar, grįžtant prie moterų problemos, jų pankultūrinis antros rūšies statusas gana paprastai gali būti paaiškinamas teigiant, jog moterys yra tapatinamos arba simboliškai siejamos su gamta, priešingai negu vyrai, kurie yra tapatinami su kultūra. Kadangi kultūros planas yra visada „prijungti" ir transcenduoti gamtą, tada, jei moterys būtų laikomos gamtos dalimi, kultūrai atrodytų „natūralu" jas subordinuoti, jau nesakant engti. Betgi, nors galima parodyti, kad šis argumentas turi didelę galią, jis, atrodo, pernelyg supaprastina reikalą. Tad formuluotė, kurią aš norėčiau apginti ir toliau plėtoti kitame skyriuje, yra ta, kad moterys matomos „tik" kaip esančios artimesnės gamtai negu vyrai. Tai yra kultūra (vis dėlto santykinai nedviprasmiškai prilyginama vyrams) pripažįsta, kad moterys aktyviai dalyvauja šiame ypatingame procese, bet tuo pat metu mato jas kaip labiau įaugusias į gamtą arba tiesiogiai artimesnes jai.

Apžvalga gali atrodyti menka ar netgi triviali, bet aš manau, kad tai yra tikslesnis kultūrinių prielaidų perteikimas.

Be to, pateiktas šiais terminais argumentas turi keletą analitinių pranašumų prieš paprastesnę formuluotę; aš aptarsiu juos vėliau. Čia paprasčiausiai gali būti pabrėžta, jog aptartas argumentas vis tiek aiškins pankultūrinį moterų nuvertinimą, nes jeigu moterys net ir nėra sulyginamos su gamta, jos vis tiek yra suvokiamos kaip atstovaujančios žemesniam būties sluoksniui, kaip mažiau transcenduojančios gamtą negu vyrai. Taigi kitas straipsnio uždavinys yra pasvarstyti, kodėl į jas galima žvelgti šitaip.

Kodėl moteris suvokiama kaip artimesnė gamtai?

Žinoma, viskas prasideda nuo kūno ir natūralios gimdymo funkcijos, kuri būdinga tik moterims. Mes galime diskusijai išskirti tris lygius, kuriuose šis absoliutus fiziologinis faktas yra reikšmingas: (1) kuo daugiau moters kūnas ir jo funkcijos įtraukiamos, daugiau laiko paskiriant „rūšies gyvenimui", tuo labiau moteris priartinama prie gamtos, priešingai vyro fiziologijai, kuri labiau išlaisvina jį, kad šis galėtų domėtis kultūros projektais, (2) moters kūnas ir jo funkcijos apibrėžia jos *socialinius vaidmenis*, kurie savo ruožtu yra laikomi esančiais žemesniame kultūrinio proceso sluoksnyje negu vyro, ir (3) moters tradiciniai socialiniai vaidmenys, paskirti dėl jos kūno ir jo funkcijų, savo ruožtu suteikia jai skirtingą *psichinę struktūrą*, kuri, kaip jos fiziologinė prigimtis ir jos socialiniai vaidmenys, yra suprantama kaip artimesnė gamtai. Aš aptarsiu kiekvieną iš šių klausimų paeiliui, pirmiausia parodydama, kaip kiekvienu atveju tam tikri faktoriai labai siekia sulyginti moterį su gamta, paskui nurodydama kitus faktorius, kurie parodo jos visišką sulyginimą su kultūra, šitaip sujungtiems faktoriams suteikiant moteriai problemišką tarpinę

padėtį. Svarstant taps aišku, kodėl vyrai, priešingai, atrodo mažiau tarpiniai, labiau tikrai „kultūriniai" negu moterys. Ir aš daug kartų kartoju, kad kalbu tik kultūrinių ir žmogiškų universalijų aspektu. Šie argumentai turi būti taikomi apibendrintai žmonijai; jie išauga iš žmogaus būklės, kaip žmonija patyrė ir konfrontavo su ja iki šios dienos.

1. *Moters fiziologija suprantama kaip artimesnė gamtai.* Šią mano argumento dalį subtiliai, įtikinamai ir pagrįsdama daugeliu svarių duomenų numatė Simone de Beauvoir. Simone de Beauvoir apžvelgia moters fiziologinę struktūrą, brendimą ir funkcijas ir padaro išvadą, kad „moteris daug labiau negu vyras yra rūšies auka"[10]. Ji nurodo, kad daug pagrindinių moters kūno sričių ir procesų neatlieka jokios aiškios funkcijos, prisidedančios prie individo sveikatos ir pastovumo; priešingai, atlikdami savo specifines organines funkcijas, jie dažnai yra diskomforto, skausmo ir pavojaus priežastis. Krūtys yra nesvarbios asmeninei sveikatai, jos gali būti nupjautos bet kuriuo moters gyvenimo metu. „Dauguma kiaušidžių išskyrų funkcionuoja kiaušinėlio naudai, skatindamos jo brendimą ir gimdos prisitaikymą prie jo; viso organizmo atžvilgiu jos yra greičiau pusiausvyros netekimo, o ne reguliavimo priežastis – moteris yra pritaikoma prie kiaušinėlio poreikių, o ne jos pačios reikmių"[11]. Menstruacijos dažnai yra nepatogios, kartais skausmingos; jos dažnai turi neigiamą emocinį poveikį ir visada sukelia varginančių švarinimosi ir nereikalingo apsivalymo rūpesčių; ir – klausimas, kurio Beauvoir nemini, – daugelyje kultūrų menstruacijos sutrikdo moters rutiną, pastatydamos ją į niekinamą padėtį, įvairiai apribojančią jos veiklą ir socialinius kontaktus. Nėštumo metu dauguma moters vitaminų ir mineralų atsargų yra nukreipiamos gemalo maitinimui, eikvojant jos pačios jėgas ir energiją. Ir galiausiai pats gimdymas yra skausmingas[12]. Apskritai Beauvoir daro išvadą,

kad moteris „yra labiau pavergta rūšiai negu vyras, jos animališkumas yra akivaizdesnis"[13].

Nors Beauvoir knyga yra ideologinė, jos moters fiziologinės situacijos apžvalga atrodo teisinga ir tiksli. Paprasčiausiai yra faktas, kad proporcingai daugiau moters kūno erdvės, didesnę jos gyvenimo procentinę dalį ir tam tikra – kartais didele – jos asmeninės sveikatos, jėgų ir bendro pastovumo kaina užima natūralūs procesai, susiję su rūšies pratęsimu.

Beauvoir toliau aptarinėja moters „pavergimo rūšiai" neigiamus padarinius, susijusius su projektais, į kuriuos įsitraukę žmonės, projektais, kuriais kuriama ir apibrėžiama kultūra. Šitaip ji prieina prie savo argumento esmės:

> Štai visos paslapties raktas. Biologiniame lygyje rūšis išlieka tik iš naujo save atkurdama; bet šis kūrimas vyksta tik daugeliui individų pakartojant tą patį Gyvenimą. O žmogus garantuoja Gyvenimo pakartojimą transcenduodamas Gyvenimą Egzistencija (t.y. tikslinga, prasminga veikla); šiuo transcendavimu jis kuria vertybes, kurios atima grynam pakartojimui visokią vertę. Gyvulio patino veiklos laisvė ir įvairovė yra tuščios, nes nėra jokio projekto. Išskyrus patino patarnavimus rūšiai, viskas, ką jis daro, yra nematerialu. Tuo tarpu vyras, tarnaudamas rūšiai, taip pat perdirba žemės veidą, jis kuria naujus instrumentus, jis išradinėja, jis formuoja ateitį[14].

Kitais žodžiais tariant, moters kūnas, atrodo, pasmerkia ją tik reprodukuoti gyvybę; vyras, priešingai, neturėdamas natūralių kūrimo funkcijų, privalo (arba turi galimybę) teigti savo kūrybiškumą išoriškai, „dirbtinai", pasinaudodamas technologija ir simboliais. Tai darydamas, jis kuria santykinai išliekančius, amžinus, transcendentinius objektus, tuo tarpu moteris kuria tik žūstančius – žmogiškas būtybes.

Ši formuluotė atveria daug svarbių įžvalgų. Ji aiškina, pavyzdžiui, sunkiai įmenamą mįslę: kodėl vyrų veiklai, į kurią įeina gyvybių naikinimas (medžioklė ir karas), dažnai suteikiamas didesnis prestižas negu moters sugebėjimui

gimdyti, kurti gyvybę. Beauvoir sistemoje mes suvokiame, kad ne žudymas yra svarbus ir vertinamas medžioklės ir karo aspektas, o greičiau tai yra transcendentinė (socialinė, kultūrinė) šių veiklų prigimtis, priešpriešinta gimdymo proceso natūralumui: „mat ne duodantis gyvybę, o rizikuojantis gyvybe žmogus yra iškeliamas virš gyvulio, štai kodėl žmonija pranašumą suteikė ne tai lyčiai, kuri gimdo, o tai, kuri žudo"[15].

Todėl, jei vyras, kaip aš teigiu, visur (nesąmoningai) siejamas su kultūra, o moteris atrodo artimesnė gamtai, nėra labai sunku apčiuopti pagrindinę šių asociacijų priežastį tik aptariant fiziologinio kontrasto tarp vyro ir moters padarinius. Tačiau tuo pat metu moteris negali būti visiškai priskiriama gamtos kategorijai, nes yra visiškai aišku, kad moteris yra galutinai susiformavusi žmogiška būtybė, apdovanota žmogiška sąmone kaip ir vyras; ji yra pusė žmonijos, be kurios bendradarbiavimo sužlugtų visas reikalas. Ji gali atrodyti labiau valdoma negu vyras, bet, turėdama sąmonę, ji mąsto ir kalba; ji kuria, bendrauja ir manipuliuoja simboliais, kategorijom ir vertybėm. Ji dalyvauja dialoguose ne tik su kitom moterim, bet taip pat su vyrais. Kaip Lévi-Straussas sako: „Moteris niekada negalėtų tapti tik ženklu ir niekuo daugiau, nes netgi vyro pasaulyje ji vis tiek yra asmuo, o kadangi yra apibrėžiama kaip ženklas, ji [vis tiek] turi būti pripažįstama kaip ženklų kūrėja"[16].

Iš tikrųjų faktas, kad moteris turi visiškai žmogišką sąmonę, tai, kad ji visiškai įsitraukusi ir įsipareigojusi kultūriniam gamtos transcendavimo projektui, gali ironiškai paaiškinti kitą didelę „moters problemos" mįslę – moters beveik universalų neabejojantį savo pačios nuvertinimo pripažinimą. Dėl to atrodytų, kad, kaip sąmoningas žmogus ir kultūros atstovė, ji laikėsi iki galo kultūros argumentų logikos ir priėjo prie kultūros išvadų kartu su vyrais. Kaip

Beauvoir sako:

> Kadangi ji taip pat yra egzistuojanti, ji jaučia būtinumą pralenkti, ir jos projektas nėra tik pakartojimas, bet transcendavimas į kitokią ateitį – savo širdžių širdyje ji randa vyriškų pretenzijų patvirtinimą. Ji prisideda prie vyrų šventėse, kur švenčiamos vyrų sėkmės ir pergalės. Jos nelaimė yra ta, kad jai biologiškai buvo lemta kartoti Gyvybę, kai net jos pačios požiūriu Gyvybė neturi savyje priežasčių egzistuoti, priežasčių, kurios yra svarbesnės negu pati Gyvybė[17].

Kitais žodžiais tariant, moters sąmonė – jos buvimas kultūroje – yra įrodoma iš dalies pačiu faktu, kad ji pripažįsta savo pačios nuvertinimą ir priima kultūros požiūrį.

Aš čia mėginau parodyti vieną šio požiūrio logikos dalį, kuri tiesiogiai išauga iš fiziologinių skirtumų tarp vyrų ir moterų. Dėl didesnio moters kūno panaudojimo natūralioms funkcijoms, susijusioms su reprodukcija, ji yra suprantama labiau kaip gamtos dalis negu vyras. Bet iš dalies dėl jos sąmonės ir dalyvavimo žmonių socialiniame dialoge ji yra pripažįstama kultūros dalyve. Tokiu būdu ji pasirodo esanti kažkas tarp kultūros ir gamtos, transcendentinėje skalėje žemiau negu vyras.

2. *Moters socialinis vaidmuo suvokiamas kaip artimesnis gamtai.* Moters fiziologinės funkcijos, kaip aš ką tik įrodinėjau, pačios savaime gali skatinti[18] požiūrį į moterį kaip į artimesnę gamtai, požiūrį, su kuriuo ji pati, kaip savęs ir pasaulio stebėtoja, linktų sutikti. Moteris kuria natūraliai iš savo pačios esybės, o vyras yra laisvas arba priverstas kurti dirbtinai, t.y. pasitelkęs kultūrines priemones, ir tokiu būdu, kad palaikytų kultūrą. Be to, dabar aš noriu parodyti, kaip moters fiziologinės funkcijos visuotinai buvo linkusios apriboti jos socialinį judėjimą ir visuotinai ją apriboti tam tikrais socialiniais kontekstais, kurie *savo ruožtu* yra suvokiami kaip artimesni gamtai. Tai yra ne tik moters kūno procesai, bet ir socialinė situacija, į kurią jos kūno procesai nustumia ją, gali turėti šią reikšmę. Ir kadangi iki šiol ji yra nuolatos

siejama (kultūros požiūriu) su šiomis socialinėmis aplinkybėmis, jos prideda svorio (tikriausiai lemiamą svorio dalį) šiam požiūriui į moterį kaip į artimesnę gamtai. Aš, žinoma, čia remiuosi moters apribojimu namų šeimos kontekste – šiuo apribojimu, kuris, be abejonės, yra motyvuotas moters laktacinių procesų.

Moters kūnas, kaip ir visų moteriškosios giminės žinduolių, gamina pieną nėštumo metu ir po jo naujagimiui maitinti. Kūdikis negali išgyventi be krūties pieno ar kokio nors panašaus pakaitalo šiuo savo gyvenimo periodu. Kadangi motinos kūnas per laktacijos procesus tiesiogiai susisieja su nešiojamu įsčiose kūdikiu, žindymo metu santykiai tarp motinos ir vaiko yra suvokiami kaip natūralus ryšys, o kitos maitinimo priemonės yra suprantamos daugiausia kaip nenatūralios ir laikinos. Motinos ir jų vaikai, pasak kultūrinio supratimo, priklauso vieni kitiems. Be to, vaikai po kūdikystės nėra pakankamai stiprūs imtis didesnio darbo, bet yra judrūs, nepaklusnūs ir nesugeba suprasti įvairių pavojų; todėl reikia juos prižiūrėti ir nuolatos globoti. Motina yra pirmas žmogus šiai užduočiai atlikti kaip jos natūralaus maitinimo ryšio su vaikais pratęsėja arba todėl, kad ji turi naują kūdikį ir jau yra įsitraukus į veiklą, susijusią su vaikais. Todėl jos pačios veiklą lemia vaikų pajėgumo ir įgūdžių ribotumas ir žemas lygis[19]: ji yra apribojama namų šeimos grupe, „moters vieta yra namai".

Moters siejimas su šeima prisideda prie požiūrio į ją kaip į artimesnę gamtai keliais būdais. Pirmiausia problemai svarbus yra aiškus nuolatinės sąsajos su vaikais faktas; galima lengvai suvokti, kaip patys kūdikiai ir vaikai galėtų būti laikomi gamtos dalimi. Kūdikiai tėra vos žmogiški ir visiškai nesocializuoti; jie, kaip ir gyvūnai, negali vaikščioti stačiomis, jie nevalingai tuštinasi, jie nekalba. Netgi truputį vyresni vaikai aiškiai dar nėra visiškai valdomi kultūros.

Jie dar nesupranta socialinių pareigų, atsakomybės ir elgesio normų; jų žodynas ir išmokti įgūdžiai yra negausūs. Paslėptą ryšio tarp vaikų ir gamtos pripažinimą galima rasti daugelio kultūrų praktikoje. Pavyzdžiui, dauguma kultūrų turi priėmimo į jaunuolius apeigas (pirmiausia berniukų; aš grįšiu prie šio klausimo vėliau), kurių esmė yra rituališkai perkelti vaiką iš mažiau žmogiškos būsenos į pilnavertį dalyvavimą visuomenėje ir kultūroje; daug kultūrų neturi laidotuvių apeigų vaikams, kurie miršta ankstyvo amžiaus, ko gero, todėl, kad jie dar nėra visiškai socialios būtybės. Tad linkstama vaikus priskirti gamtos kategorijai, o moters artimas ryšys su vaikais gali būti priežastis, kodėl ji pati yra suvokiama kaip artimesnė gamtai. Ironiška tai, jog berniukų iniciacijos apeigų pagrindinė priežastis daugelyje kultūrų yra ta, kad nuo berniukų turi būti apvalomi teršalai, atsiradę dėl buvimo prie mamos ir kitų moterų tiek daug laiko, tuo tarpu faktiškai moteris gali susiteršti būdama tiek daug laiko prie vaikų.

Antra problemiškesnė išvada apie moterų artimą ryšį su šeimyniniu kontekstu kyla iš tam tikrų struktūrinių konfliktų tarp šeimos ir visuomenės apskritai bet kurioje socialinėje sistemoje. „Šeimos/visuomenės opozicijos" išvadas, susijusias su moterų padėtimi, įtikinamai išplėtojo Rosaldo, ir aš paprasčiausiai noriu parodyti jų tinkamumą šiam argumentui. Pažiūra, kad šeimos vienetas – biologinė šeima, įpareigota reprodukuoti ir socializuoti naujus visuomenės narius, – yra priešingas visuomeniniam vienetui – giminysčių ir ryšių tinklui, kuris yra visuomenė, – taip pat yra Lévi-Strausso argumento pagrindas veikale *Elementarios giminystės struktūros*. Lévi-Straussas įrodinėja ne tik tai, kad ši opozicija egzistuoja visose socialinėse sistemose, bet ir tai, kad ji turi opozicijos tarp gamtos ir kultūros reikšmę. Universalus kraujomaišos draudimas[20] ir su juo deranti

egzogamijos norma (vedybos už grupės ribų) garantuoja, kad „rizika suprasti biologinę šeimą, tampančią uždara sistema, yra galutinai pašalinama; biologinė grupė ilgiau negali būti atskirai, ir giminystės ryšys su kita šeima garantuoja socialumo dominavimą prieš biologiškumą ir kultūriškumo – prieš gamtiškumą“[21]. Ir nors ne kiekviena kultūra išryškina radikalią opoziciją tarp šeimyniškumo ir visuomeniškumo, sunkiai nuginčijama, jog šeimyniškumas yra visada prijungiamas prie visuomeniškumo; šeimyniniai vienetai yra sujungiami vienas su kitu įvedant normas, kurios logiškai yra aukštesnio lygio negu patys vienetai; tai sukuria atsirandantį vienetą – visuomenę, kuri logiškai yra aukštesnio lygio negu šeimyniniai vienetai, iš kurių ji susideda.

Dabar, kadangi moterys yra siejamos su šeima ir iš tikrųjų daugiau ar mažiau apribotos šeimos kontekstu, jos yra tapatinamos su šiuo žemesniu socialinės/kultūrinės organizacijos sluoksniu. Kokie yra šito padariniai požiūriu į jas, turint omeny šitą moters suvokimo būdą? Pirma, jei yra pabrėžiama specifiškai biologinė (reprodukcinė) šeimos funkcija, kaip Lévi-Strausso formulavime, tada šeima (ir todėl moteris) yra tapatinama su gamta, gryna ir paprasta, kuri priešinama kultūrai. Bet tai aiškiai yra per daug supaprastinta; esmė, atrodo, tiksliau formuluojama taip: šeima (ir todėl moteris) atstovauja žemesnio lygio, socialiai skaldantiems dalinio pobūdžio interesams, kurie yra priešinami tarpšeimyniniams santykiams, atstovaujantiems aukštesnio lygio interesams, jungiantiems universalaus pobūdžio interesus. Kadangi vyrams trūksta „gamtinio“ pagrindo (žindymas, apibendrintas iki vaiko priežiūros) orientuotis į šeimą, jų veiklos sritis yra apibrėžiama tarpšeimyninių santykių lygyje. Ir todėl, kaip atrodo remiantis kultūriniais samprotavimais, vyrai yra religijos, apeigų, politikos ir kitų kultūrinio mąstymo ir veiklos sričių, kur keliami

universalūs teiginiai apie dvasinę ir socialinę sintezę, „natūralūs“ savininkai. Šitaip vyrai yra tapatinami ne tik su kultūra viso žmogiško kūrybiškumo prasme, priešinga gamtai; jie yra ypač tapatinami su kultūra senamadiška subtilesnių ir aukštesnių žmogaus mąstymo aspektų – meno, religijos, teisės ir t.t. – prasme.

Čia vėl kultūrinės argumentacijos, siejančios moterį su žemesniu už vyro kultūros sluoksniu, logika yra aiški ir iš pirmo žvilgsnio gana įtikinama. Tuo pačiu metu moteris negali būti visiškai priskirta gamtai, nes yra jos padėties aspektai, netgi šeimos kontekste, kurie nepaneigiamai rodo jos dalyvavimą kultūros procese. Žinoma, savaime suprantama, kad, išskyrus naujagimių žindymą (ir dirbtiniai žindymo būdai gali nutraukti net šį biologinį ryšį), nėra pagrindo, kodėl būtent motina – o ne tėvas ar kas nors kitas – yra tapatinama su vaiko priežiūra. Bet netgi tariant, kad kitos praktinės ir emocinės priežastys laiko moterį šioje srityje, galima parodyti, jog jos veikla šeimos kontekste logiškai galėtų ją priskirti tiesiog kultūros kategorijai.

Visų pirma reikia nurodyti, kad moteris ne tik maitina ir švarina vaikus kaip paprasta prižiūrėtoja; faktiškai ji yra pirmasis vaikų ankstyvojo socializavimo veiksnys. Kaip tik ji transformuoja naujagimius iš paprasčiausių organizmų į kultūringus žmones, išmokydama juos manierų ir tinkamo elgesio, kad jie taptų pilnaverčiais kultūros nariais. Vien tik savo socializavimo funkcijų pagrindu moteris negalėtų labiau atstovauti kultūrai. Tačiau iš tikrųjų kiekvienoje visuomenėje būna momentas, kai berniukų socializavimas perduodamas į vyrų rankas. Vienaip ar kitaip formuluojant, berniukai yra laikomi dar ne „iš tikrųjų“ socializuotais; suteikti jiems visiškai žmogišką (socialinį, kultūrinį) statusą gali tik vyrai. Mes vis dar matome tai savo pačių mokyklose, kur pamažu keičiasi vyrų ir moterų mokytojų skaičiaus

proporcija, kylant iš žemesnių klasių į aukštesnes: dauguma vaikų darželio mokytojų yra moterys, dauguma universiteto profesorių – vyrai[22].

Arba vėl, imkime maisto gaminimą. Daugumoje visuomenių maisto gaminimas yra moters darbas. Be abejonės, tai kyla iš praktinių sumetimų – kadangi moteris turi likti namuose su kūdikiu, jai patogu atlikti namų ruošos darbus. Bet jei tai tiesa, kaip Lévi-Straussas įrodinėjo[23], kad žalio pakeitimas virtu daugelyje sistemų gali simbolizuoti perėjimą iš gamtos į kultūrą, tada čia mes turime moterį susieti su šiuo svarbiu kultūrinimo procesu, kuris gali lengvai priskirti ją kultūros kategorijai, triumfuojančiai prieš gamtą. Visgi taip pat įdomu pažymėti, kad, kai kultūra (pavyzdžiui, Prancūzija ar Kinija) suformuoja *haute cuisine* tradiciją – „tikrąjį" maisto gaminimą, kuris priešinamas kasdieniam paprastam maisto gaminimui namuose, – vyriausi virėjai beveik visada būna vyrai. Taigi modelis atkuria socializavimo srities modelį – moterys atlieka žemesnio lygio konversijas iš gamtos į kultūrą, bet kai kultūra išskiria aukštesnį tų pačių funkcijų lygį, šis lygis yra apribojamas vyrais.

Trumpai tariant, mes dar kartą matom kai kurias priežastis, kodėl moteris atrodo labiau tarpinė negu vyras gamtos/kultūros dichotomijos atžvilgiu. Jos „natūralus" ryšys su šeimos kontekstu, nulemtas jos natūralių laktacijos funkcijų, skatina labiau žiūrėti į ją kaip į artimesnę gamtai dėl vaikų gyvūniškos prigimties ir dėl šeimyninės grupės infrasocialinės reikšmės, kas priešinga kitai visuomenės daliai. Visgi tuo pačiu metu jos socializuojanti ir maisto gaminimo funkcijos šeimos kontekste rodo, kad ji yra stiprus kultūrinio proceso veiksnys, nuolatos transformuojantis žaliavinius natūralius resursus į kultūros produktus. Priklausydama kultūrai ir vis dėlto, kaip pasirodo, turinti stipresnių

ir tiesiogiškesnių ryšių su gamta, ji vėlgi yra suvokiama kaip esanti tarp dviejų sričių.

3. *Moters psichika yra suvokiama kaip artimesnė gamtai.* Užuomina, kad moteris turi ne tik skirtingą nuo vyro kūną ir skirtingą socialinę padėtį, bet taip pat skirtingą psichikos struktūrą, yra kontroversiškiausia. Aš įrodinėsiu, kad ji greičiausiai *turi* kitokią psichikos struktūrą, bet aš tvirtai remsiuos Chodorow straipsniu, kad pirmiausia įrodyčiau tai, jog nereikia manyti jos psichikos struktūrą esant įgimtą; ją galima paaiškinti, kaip Chodorow įtikinamai parodo, ko gero, universalios moters socializacijos patirties faktais. Vis dėlto jei mes „moteriškos psichikos" empiriniam beveik universalumui suteiktume tam tikras specifines savybes, šios savybės pridės svorio kultūriniam požiūriui į moterį kaip į artimesnę gamtai.

Svarbu nustatyti, ką mes laikome vyraujančiais ir universaliais moteriškos psichikos aspektais. Jei kalbame apie emocionalumą ar iracionalumą, mes priešpriešiname save toms tradicijoms įvairiose pasaulio dalyse, kur moterys funkciniu požiūriu yra laikomos praktiškesnėmis, pragmatiškesnėmis ir žemesnėmis negu vyrai. Vienas svarbus matas, kuris, atrodo, pritaikomas visose kultūrose, yra santykinis konkretumas/santykinis abstraktumas: moteris siekia susidurti tik su konkrečiais jausmais, daiktais ir žmonėmis, o ne su abstrakčiom esybėm; ji linksta į asmeniškumą ir partikuliariškumą. Antras glaudžiai susijęs matas, atrodo, yra santykinis subjektyvumas/santykinis objektyvumas: Chodorow cituoja Carlson studiją, kur daroma išvada, jog „vyrai pateikia savo pačių, kitų, erdvės ir laiko patyrimus individualistiškai, objektyviai ir santūriai, o moterys pateikia patyrimus santykinai tarpasmeniškai, subjektyviai, betarpiškai"[24]. Nors šis ir kiti tyrimai buvo atlikti Vakarų visuomenėse, Chodorow jų gautus duomenis apie vyrų ir

moterų skirtumus – kad vyrai yra objektyvesni ir linkę pasakoti santykinai abstrakčiomis kategorijomis, moterys būva subjektyvesnės ir linkusios pasakoti santykinai konkrečių reiškinių žodžiais – supranta kaip „bendrus ir beveik universalius skirtumus".

Bet Chodorow puikiai argumentuoto straipsnio pagrindinis smūgis yra tas, kad šie skirtumai nėra įgimti ar genetiškai užprogramuoti; jie kyla iš beveik universalių šeimos struktūros ypatybių, būtent kad „moterys visuotinai yra daugiausiai atsakingos už ankstyvą vaiko priežiūrą ir (bent jau) už vėlesnį moters socializavimą"[25] ir kad „vaiko auginimo struktūrinė situacija, sustiprinta moters ir vyro vaidmenų mokymo, sukuria šiuos skirtumus, kurie yra atkuriami ir reprodukuojami seksualinėje suaugusių gyvenimo sociologijoje"[26]. Chodorow tvirtina: kadangi motina yra pirmoji ir berniukų, ir mergaičių socializuotoja, ir berniukai, ir mergaitės plėtoja „asmeninį tapatumą" su ja, tai yra tapatinasi su jos asmenybe apskritai, su jos elgesio bruožais, vertybėm ir požiūriais[27]. Tačiau sūnus turi galų gale pereiti prie vyro vaidmens tapatumo, kuris verčia jį kurtis tapatumą su tėvu. Kadangi tėvas beveik visada yra tolimesnis negu motina (jis retai įsitraukia į vaiko priežiūrą ir tikriausiai dirba ne namuose didžiąją dalį dienos), tapatumo su tėvu kūrimui reikia „pozicinio tapatinimosi", t.y. reikia susitapatinimo su tėvo vyrišku vaidmeniu kaip abstrakčių elementų rinkiniu, o ne asmeninio susitapatinimo su tėvu kaip realiu individu[28]. Toliau, kai berniukas įeina į didesnį socialinį pasaulį, jis atranda jį faktiškai suorganizuotą pagal abstraktesnius ir universalesnius kriterijus[29], kaip aš parodžiau ankstesniame skyriuje. Todėl jo ankstyvesnis socializavimas paruošia jį ir yra sustiprinamas suaugusio socialinės patirties, kurią jis turės ateityje.

Jaunai mergaitei, priešingai, asmeninis tapatinimasis su

motina, kuris buvo sukurtas ankstyvoje kūdikystėje, gali pereiti į moters vaidmens tapatumo mokymosi procesą. Kadangi motina yra artimiausia ir visada šalia, kai duktė mokosi vaidmens tapatumo, mokymasis būti moterimi tęsia ir plėtoja mergaitės santykį su jos motina ir išlaiko tapatinimąsi su ja kaip su individu; tai neapima išoriškai apibrėžto vaidmens savybių mokymosi[30]. Šis pavyzdys paruošia mergaitę jos socialinei padėčiai vėlesniame gyvenime ir yra visiškai sustiprinama šitos padėties; ji bus įtraukta į moters pasaulį, kuris apibūdinamas keliais formaliais vaidmens skirtumais[31] ir kuris vėlgi apima, motinystėje, „asmeninį tapatinimąsi" su jos vaikais. Ir taip ratas prasideda iš naujo.

Mano pasitenkinimui Chodorow parodo bent tai, kad moteriška asmenybė, kuriai būdingas asmeniškumas ir partikuliariškumas, gali būti aiškinama veikiau kaip sukurta socialinės-struktūrinės tvarkos, o ne įgimtų biologinių faktorių. Šios problemos nebūtina toliau plėtoti. Bet kadangi „moteriška asmenybė" buvo beveik universalus faktas, galima tvirtinti, jog jos savybės galėjo dar prisidėti prie požiūrio į moteris kaip į esančias kažkaip mažiau kultūrines negu vyrai. Vadinasi, moteris siektų užmegzti santykius su pasauliu, kurį kultūra suprastų kaip „gamtiškesnį" – imanentinį ir įtvirtintą duotybėse – negu kaip „kultūrinį" – transcenduojantį ir transformuojantį daiktus per abstrakčias kategorijas ir antžmogiškas vertybes. Moters santykiai su pasauliu linkę būti, kaip ir gamtos, santykinai betarpiški, labiau tiesioginiai, o vyras ne tik linkęs sąveikauti labiau tarpišku būdu, bet faktiškai galiausiai dažnai sąveikauja nuosekliau ir tvirčiau su tarpininkaujančiomis kategorijomis ir formomis negu su pačiais asmenimis ir objektais.

Todėl nėra sunku suprasti, kaip moters asmenybė pridės svorio požiūriui į moterį kaip esančią „arčiau gamtos". Bet visgi tuo pat metu moterims būdingi sąveikavimo būdai

nepaneigiamai vaidina didžiulį ir svarbų vaidmenį kultūros procese. Dėl to, kad santykinai betarpiškas sąveikavimas tam tikra prasme yra žmogaus dvasinių funkcijų, labiau įtvirtinančių ir partikuliarizuojančių negu transcenduojančių ir sintezuojančių, spektro apačioje, visgi tas sąveikavimo būdas taip pat yra to spektro viršuje. Aptarkime motinos ir vaiko santykį. Motinos linkusios atsiduoti savo vaikams kaip individams nepriklausomai nuo lyties, amžiaus, grožio, klano ryšio ar kitų kategorijų, kurioms vaikas galėtų priklausyti. Dabar kiekvienas santykis su šia ypatybe – ne tik motina ir vaikas, bet kiekvienas labai asmeniškas, santykinai betarpiškas atsidavimas – gali būti suvokiamas kaip iššūkis kultūrai ir visuomenei „iš apačios", nes jis reprezentuoja fragmentišką individualios ištikimybės prieš grupės solidarumą potencialą. Bet jis taip pat gali būti suvokiamas kaip įkūnijantis sintezuojantį kultūros ir visuomenės veiksnį „iš viršaus" tuo, kad jis reprezentuoja apibendrintas žmogiškas vertybes virš lojalumo tam tikroms socialinėms kategorijoms ir už jo ribų. Kiekviena visuomenė privalo turėti socialines kategorijas, kurios peržengia asmeninę ištikimybę, bet kiekviena visuomenė privalo taip pat kurti aukščiausios moralinės vienybės jausmą visiems savo nariams, virš ir už šių socialinių kategorijų. Taigi tas psichinis metodas, atrodantis tipiškas moterims, kuris linkęs ignoruoti kategorijas ir siekti „bendravimo"[32] tiesiogiai su kitais, nors gali pasirodyti infrastruktūrinis vienu požiūriu, tuo pačiu metu siejamas su aukščiausiais kultūros proceso lygiais.

Tarpiškumo implikacijos

Mano pagrindinis tikslas šiame straipsnyje buvo mėginti paaiškinti universalų žemesnį moterų statusą. Intelektualiai

ir asmeniškai aš buvau smarkiai suintriguota šios problemos; aš buvau priversta nagrinėti ją, prieš imdamasi analizuoti moters padėtį kurioje nors visuomenėje. Vietiniai ekonomikos, ekologijos, istorijos, politinės ir socialinės struktūros kintamieji dydžiai, vertybės ir pasaulėžiūra – visa tai galėtų paaiškinti šio universalumo variacijas, bet negalėtų paaiškinti paties šio universalumo. Ir jei mes nebūtume turėję pripažinti biologinio determinizmo ideologijos, tai, man atrodė, paaiškinti būtų galima tik remiantis kitomis žmogiškos kultūrinės situacijos universalijomis. Taigi šio požiūrio bendrieji bruožai – nors, žinoma, ne koks nors sprendimas – buvo nulemti pačios problemos, o ne kokio nors mano polinkio į globalinę abstrakčią struktūrinę analizę.

Aš įrodinėjau, jog universalų moterų nuvertinimą galima paaiškinti postuluojant, kad moterys yra suprantamos kaip artimesnės gamtai negu vyrai, pastaruosius suvokiant kaip neabejojamai užimančius aukštąjį kultūros sluoksnį. Pats kultūros/gamtos skyrimas yra kultūros produktas, kultūrai esant minimaliai apibrėžtai kaip natūralių egzistavimo duotybių transcendavimui mąstymo ir technologijos priemonėmis. Tai, žinoma, yra analitinis apibrėžimas, bet aš įrodinėjau, kad kuriame nors lygyje visos kultūros įkūnija šį supratimą viena ar kita forma, net jeigu turime galvoje tik apeigų atlikimą, kaip žmogaus sugebėjimo manipuliuoti šiomis duotybėmis patvirtinimą. Šiaip ar taip, straipsnio esmė buvo parodyti, kad nebūtų linkstama moteris vėl ir vėl vertinti skirtingiausiose visokio sudėtingumo kultūrose ir pasaulėžiūrose kaip artimesnes gamtai negu vyrai. Moters fiziologija – kuo daugiau aptariama, tuo daugiau kalbama apie laiką, „skirtą gyvybės pratęsimui"; moters siejimas su struktūriškai subordinuotu šeimos kontekstu, kuriam priklauso lemiama funkcija transformuoti gyvūnišką kūdikį į

kultūrinę būtybę; „moters psichika", kurią jos pačios socializavimas ir linkimas į didesnį asmeniškumą ir mažiau tarpinius sąveikavimo metodus atitinkamai formuoja į motiniškas funkcijas – visi šie faktoriai parodo moterį kaip tiesiogiškiau ir giliau įaugusią į gamtą. Tačiau tuo pat metu jos „narystė" ir visiškai būtinas dalyvavimas kultūroje yra pripažįstami kultūros ir negali būti neigiami. Taigi ji yra suprantama kaip užimanti tarpinę padėtį tarp kultūros ir gamtos.

Šis tarpiškumas turi keletą padarinių analizei, priklausomai nuo to, kaip jis yra interpretuojamas. Pirma, žinoma, jis atsako į mano pagrindinį klausimą, kodėl moteris yra visur suvokiama kaip žemesnė už vyrą, nes jeigu ji net nėra traktuojama kaip gryna ir paprasta gamta, ji vis tiek suprantama kaip mažiau transcenduojanti gamtą negu vyras. Čia „tarpinė" paprasčiausiai reiškia hierarchijos iš kultūros į gamtą „vidurinę padėtį".

Antra, „tarpinė" gali turėti „tarpininkavimo", t.y. kokios nors sintezavimo ar perkeitimo funkcijos atlikimo tarp gamtos ir kultūros reikšmę. Čia šios funkcijos (kultūros) suprantamos ne kaip du kontinuumo galai, bet kaip du radikaliai skirtingi procesai pasaulyje. Šeimyninis vienetas – ir, vadinasi, moteris, kuri faktiškai visada yra jo pagrindinė atstovė, – yra vienas iš kultūros lemiamų faktorių perkeičiant gamtą į kultūrą, ypač kalbant apie vaikų socializavimą. Kiekvienos kultūros tęsiamas gyvybingumas priklauso nuo tinkamai socializuotų individų, kurie suvoks pasaulį tos kultūros terminais ir daugiau ar mažiau neabejodami laikysis jos moralinių nurodymų. Šeimyninio vieneto funkcijos turi būti griežtai kontroliuojamos, siekiant garantuoti šį rezultatą; šeimyninio vieneto kaip institucijos stabilumas turi būti kiek tik įmanoma nekvestionuojamas. (Mes matome kai kuriuos šeimyninės grupės vientisumo ir stabilumo

apsaugojimo aspektus griežtuose tabu dėl kraujomaišos, motinos nužudymo, tėvažudystės ir brolžudystės[33].) Ir kol moteris visuotinai yra ankstyvosios socializacijos pagrindinis veiksnys ir suprantama kaip iš esmės šeimyninės grupės funkcijų įkūnytoja, ji patirs sunkesnius apribojimus ir suvaržymus, susijusius su tuo šeimyniniu vienetu. Jos (kultūriškai apibrėžta) tarpinė padėtis tarp gamtos ir kultūros, padėtis, turinti čia jos tarpininkavimo tarp gamtos ir kultūros reikšmę (t.y. atliekanti perkeitimo funkcijas), paaiškins ne tik jos žemesnę padėtį, bet ir didesnius jos veiklos apribojimus. Faktiškai kiekvienoje kultūroje jai leidžiama seksualinė veikla yra atidžiau ribojama negu vyro, jai yra siūloma daug mažiau vaidmenų pasirinkti ir jai yra leidžiama tiesiogiai prieiti prie daug labiau apribotos socialinių institucijų srities. Be to, ji yra beveik visuotinai socializuota taip, kad turėtų siauresnę ir apskritai konservatyvesnę pažiūrų ir nuomonių sistemą negu vyras, o suaugusios moters gyvenimo riboti socialiniai kontekstai sustiprina šią padėtį. Šis socialiai sukeliamas moters mąstymo konservatizmas ir tradicionalizmas yra kitas – tikriausiai blogiausias, žinoma, pats apgaulingiausias – socialinio apribojimo būdas, ir jis, aišku, bus susijęs su jos tradicine funkcija kurti gerai socializuotus grupės narius.

Galiausiai moters tarpinė padėtis gali turėti didesnio simbolinio dviprasmiškumo reikšmę (žr. taip pat Rosaldo). Dar kartą keisdami savo kultūros/gamtos vaizdinį, mes galime įsivaizduoti kultūrą šiuo atveju kaip mažą plotelį didesniame gamtos sistemos miške. Šiuo požiūriu tai, kas yra tarpinis tarp kultūros ir gamtos, glūdi nuolatinėje kultūros ploto periferijoje; ir nors tai gali atrodyti esant ir virš, ir žemiau (ir šalia) kultūros, tai paprasčiausiai yra už jos ir aplink ją. Tada mes galime pradėti suprasti, kaip atskira kultūrinio mąstymo sistema gali dažnai priskirti moteriai

visiškai poliarizuotas ir aiškiai prieštaringas reikšmes, nes, kaip mes sakome, priešingybės traukia viena kitą. Tai, kad moteris dažnai simbolizuoja ir gyvenimą, ir mirtį, yra tik paprasčiausias pavyzdys, kokį galime pateikti.

Dar viena nuomonė tuo pačiu klausimu: bus prisiminta, kad psichinis metodas, siejamas su moterimis, atrodo esantis žmonių sąveikavimo metodų skalės ir viršuje, ir apačioje. Šio metodo tendencija yra tiesiogiškiau įsitraukti į veiklą su žmonėmis kaip individais, o ne kaip su vienos ar kitos socialinės kategorijos atstovais; šį metodą galima suvokti arba kaip „ignoruojantį" (ir tokiu būdu sunaikinantį), arba kaip „transcenduojantį" (ir tokiu būdu pasiekiantį didesnę sintezę) šias socialines kategorijas, priklausomai nuo kultūros požiūrio į kokį nors konkretų tikslą. Todėl mes lengvai galime paaiškinti ir naikinančius moteriškus simbolius (raganos, pikta akis, menstruacinis teršimas, kastruojančios motinos), ir moteriškus transcendencijos simbolius (motinos deivės, gailestingosios gelbėtojos, moteriški teisingumo simboliai ir ryškūs moteriški simboliai meno, religijos, apeigų ir teisės srityse). Moteriškas simbolizmas daug dažniau negu vyriškas išreiškia šį polinkį į poliarizuotą dviprasmiškumą: kartais visiškai išaukštintą, kartais visiškai nuvertintą, retai – ribojamą normalių žmogaus galimybių.

Jei moters (kultūros požiūriu) tarpiškumas tarp kultūros ir gamtos turi šią marginaliniams reiškiniams būdingo bendro prasmės dvilypumo potekstę, tada mūsų padėtis yra geresnė aiškinant tuos kultūrinius ir istorinius „pervertimus", kuriuose moterys yra vienaip ar kitaip simboliškai sulyginamos su kultūra, o vyrai – su gamta. Į galvą ateina daug atvejų: Brazilijos sirijonai, tarp kurių, pasak Ingham[34], „gamta, žaliava ir vyriškumas" yra priešpriešinami „kultūrai, tam kas išvirta, ir moteriškumui"[35]; nacistinė Vokietija, kurioje moterys buvo laikomos kultūros ir

moralės sargėmis; europietiška rafinuota meilė, kurioje vyras laikė save žvėrimi, o moterį – nesugadintu išaukštintu objektu, – mąstymo pavyzdys, kuris išlikęs, pavyzdžiui, tarp šiuolaikinių ispanų valstiečių. Ir be abejonės, yra kitų šios rūšies atvejų, taip pat tam tikrų mūsų pačių kultūros požiūrio į moteris aspektų. Kiekvieną tokį moters sulyginimo greičiau su kultūra negu su gamta pavyzdį reikia išsamiai analizuoti atsižvelgiant į specifinius istorinius ir etnografinius duomenis. Bet, nurodydami, kaip gamta apskritai ir moteriškas tarpasmeninių santykių būdas gali pasirodyti tam tikrais požiūriais esantys ir po kultūros hegemonijos sritim, ir virš jos (bet iš tikrųjų – paprasčiausiai už jos), mes bent padėjome pagrindą tokiai analizei.

Trumpai tariant, postulatas, kad moteris yra suprantama kaip artimesnė gamtai negu vyras, turi keletą padarinių tolesnei analizei ir gali būti interpretuojamas keliais skirtingais būdais. Jei tai yra suprantama paprasčiausiai kaip *vidurinė* padėtis skalėje, leidžiantis nuo kultūros gamtos link, tada tai yra vis tiek suprantama kaip žemiau negu kultūra ir paaiškina pankultūrinę prielaidą, kad moteris yra žemesnė negu vyras daiktų tvarkoje. Jei šis postulatas yra laikomas *tarpininkaujančiu* elementu kultūros ir gamtos santykiuose; tada iš dalies galima paaiškinti kultūros tendenciją ne tik nuvertinti moterį, bet ir suvaržyti bei apriboti jos funkcijas, nes kultūra turi garantuoti savo (pragmatinių ir simbolinių) mechanizmų, perkeičiančių gamtą į kultūrą, valdymą. O jei jis (postulatas) yra laikomas *dviprasmiška* padėtimi tarp kultūros ir gamtos, tada jis gali padėti paaiškinti faktą, kad specifinėse kultūros ideologijose ir simbolizavimuose moteris gali būti kartais sulyginama su kultūra, ir kiekvienu atveju jai yra priskiriamos poliarizuotos ir prieštaringos reikšmės atskiroje simbolių sistemoje. Vidurinė padėtis, tarpininkavimo funkcijos, dviprasmiška

reikšmė – visa tai skirtingi variantai skirtingiems konteksto tikslams, kai moteris suprantama kaip tarpinė tarp gamtos ir kultūros.

Išvados

Galų gale vėl turi būti pabrėžiama, kad visa schema yra greičiau kultūros konstruktas, o ne gamtos faktas. Moteris nėra „tikrovėje" arčiau (ar toliau) gamtos negu vyras – abu turi sąmonę, abu yra mirtingi. Bet tikrai yra priežasčių, kodėl ji atrodo būtent taip, kaip aš mėginau parodyti šiame straipsnyje. Rezultatas yra (liūdnai) veiksminga grįžtamojo ryšio sistema: įvairūs moters padėties (fizinės, socialinės, psichologinės) aspektai prisideda prie to, kad ji suvokiama kaip artimesnė gamtai, tuo tarpu požiūrį į ją kaip artimesnę gamtai savo ruožtu įkūnija institucinės formos, kurios atkuria jos padėtį. Padariniai socialiniams pokyčiams panašiai slenka ratu: kitoks kultūrinis požiūris gali išaugti tik iš kitokios socialinės tikrovės; kitokia socialinė tikrovė gali išaugti tik iš kitokio kultūrinio požiūrio.

Tad yra aišku, kad situacija turi būti puolama iš abiejų pusių. Pastangos pakeisti tik socialines institucijas – pavyzdžiui, kvotų nustatymas samdant arba išleidžiant vienodo apmokėjimo už vienodą darbą įstatymus – negali būti veiksmingos, jei kultūros kalba ir vaizdų sistema toliau teikia santykinai moteris nuvertinantį požiūrį. Bet tuo pat metu pastangos pakeisti tik kultūrines prielaidas – pavyzdžiui, vyro ir moters sąmoningumo kėlimo grupės, švietimo medžiagos ar masinių informacijos priemonių vaizdinių peržiūrėjimas – negali būti sėkmingos, kol nėra pakeista institucinė visuomenės bazė, kad remtų ir stiprintų pakeistą kultūrinį požiūrį. Galiausiai ir vyrai, ir moterys gali ir turi būti lygiai įtraukti į kūrimo ir transcendavimo projektus.

Tik tada moterys bus suvokiamos kaip sulygintos su kultūra jos besitęsiančioje dialektikoje su gamta.

Versta iš: „Is Female to Male as Nature is to Culture?" In *Women, Culture and Society*. M.Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds. – Stanford: Stanford University Press, 1974.

Vertė AUDRONĖ ADOMAVIČIENĖ

LAURA MULVEY

Vizualinė moters reprezentacija kine, mene, reklamoje, madų industrijoje ir pornografijoje dėl daugybės priežasčių yra vienas svarbiausių feministinės analizės objektų. Į kalbą pradėta žiūrėti kaip į priemonę nutildyti moterų žodį, šios įvairios vizualinės reprezentacijos formos yra akivaizdūs jų pavertimo seksualiniais objektais instrumentai. XX a. pasakojamasis kinas pakeitė literatūrą ir teatrą ir tapo populiariausia Vakarų pasaulio pramoga, kuri sutraukia nepaprastai gausią ir įvairią auditoriją. Kadangi akivaizdu, kad populiariausių kino žanrų – romanso, nuotykių filmo ar melodramos – siužetas yra paremtas lyčių skirtumų tema, ir kadangi šis siužetas vienodai labai populiarus tarp vyrų ir moterų, jis tapo lemiamas feministams kritikams aiškinantis kino, kaip vizualinės pasakojamosios meno formos, poveikį.

Nuo pat šiuolaikinio moterų judėjimo pradžios moters padėtis kine – ir kaip vizualinio ženklo, ir kaip kūrėjos – buvo nuodugniai analizuojama. Pirmasis feministinės kino kritikos žurnalas anglų kalba *Moteris ir kinas (Women and Film)* buvo pradėtas leisti 1972 m. Kalifornijoje, o pirmieji moterų filmų festivaliai buvo surengti Niujorke ir Edinburge. Pasak Lauros Mulvey, čia pateikiamo straipsnio autorės, „jau iš pirmų dienų moters vaidmens kino istorijoje tyrinėjimai atskleidė, jog moterys buvo pašalintos iš filmo

gamybos ir kūrimo proporcingai tam, kiek jų kūnai buvo išnaudojami kaip seksualiniai objektai". Filmų festivaliai pernelyg aiškiai parodė, kad, nors moterys režisavo filmus pirmosiomis kino kūrimosi dienomis, jam išaugus į pelningą industriją, reikalingą didelių finansinių investicijų, moterys faktiškai buvo pašalintos kaip režisierės. Dorothy Arzner ir Ida Lupino buvo vienintelės moterys, nuolat režisavusios filmus Hollywoode iki aštuntojo dešimtmečio. Moterų režisierių įtaka buvo šiek tiek didesnė tik ankstyvajame avangardiniame kine; ir tai iliustruoja svarbus eksperimentinis Maya Deren darbas penktajame dešimtmetyje JAV[1].

Kaip literatūroje ir kitose srityse, feministinės kino teorijos ir praktikos raidą galima suskirstyti į keletą pakopų, kurios apytikriai atitinka tiek moterų judėjimo, tiek ir apskritai kritinės teorijos plėtojimąsi. Iš pradžių, ieškant moterų kino „prarastos tradicijos", tai buvo derinama su moterų patirties akcentavimu, t.y. su tuo, ką E. Ann Kaplan vadina „sociologiniu požiūriu", dėmesį sutelkiant į lyčių vaidmenų reprezentaciją kine[2]. Remdamosi prielaida, jog jos galėtų paprasčiausiai kino priemonėmis pasinaudoti, kad tiesiogiai perteiktų savo patirtį, moterys sukūrė daug realistinės dokumentikos, kuri savo ruožtu skatino feministines kino kritikes ieškoti realistiško ir/arba pozityvaus moterų vaizdinio.

Tačiau aštuntojo dešimtmečio viduryje paaiškėjo, kad, remiantis tokiu požiūriu, neįmanoma paaiškinti nei psichologinės filmo jėgos, nei to, kokiu būdu jis funkcionuoja kaip reikšmių sistema. Buvo rastas pamatas naujajai feministinei filmo teorijai ir praktikai: tai semiotikos, psichoanalizės bei Louiso Althusserio ideologinės teorijos derinys. Nuo 1960 m. semiotinės reikšmės kūrimo teorijos turėjo įtakos avangardiniam kinui dekonstruojant (ir griaunant) tradicinio pasakojamojo kino sukurtas iliuzijas žiūrovui suvilioti. Psichoanalizė (ypač J. Lacano teorija) pateikė būdą, kaip dekoduoti

paslėptas filmo reikšmes, kaip suprasti kino kuriamus moterų vaizdinius, kurie yra pasąmonės (ypač vyrų) projekcijos, kaip vizualinėse kino meno konvencijose įžvelgti giliai įsišaknijusius vojeristinius* seksualinius impulsus. Psichoanalizė yra neįkainojamas įrankis aiškinant nepaprastą populiaraus pasakojamojo kino patrauklumą. Pirmiausia, kaip pabrėžė daugybė kritikų, taip pat ir Laura Mulvey, filmas gali būti traktuojamas kaip kiekvienam žinomų pasakojimų, paremtų edipiška drama, lyčių tapatumu ir jų santykiais, be to, stimulo patenkinti užslopintus troškimus suvaidinimas. E. Ann Kaplan įrodinėja, kad komerciniam filmui, ypač melodramos žanrui, „buvo suteikta tokia forma, kuri tenkino XIX a. šeimos struktūros, skatinusios edipiškas traumas, sukurtus troškimus ir poreikius[3]. Keliuose savo straipsniuose apie melodramą (ypač apie Douglaso Sirko filmus) Mulvey įrodinėja, kad šis žanras, gvildendamas šeimos santykių problemas, atlieka svarbią funkciją – ištirpdo moterų frustracijas rigidiškoje patriarchalinėje visuomenėje:

> (...) paprasčiausias atpažinimo faktas turi estetinę ir politinę svarbą. Svaiginantis pasitenkinimas apima regint, kaip lyčių skirtumas patriarchalinėje visuomenėje yra kupinas, sprogstamas ir dramatiškai prasiveržia smurtu savo privačiame duslintuve – šeimoje[4].

Patį kino meną taip pat galima traktuoti kaip apeliavimą į giliai įsišaknijusius psichologinius poreikius ir prisiminimus: judančių vaizdų žiūrėjimas sukelia nuslopintus ikiedipinio veidrodinio atspindėjimo prisiminimus, o tuo metu kino salės tamsa ir didžiulis ekranas tarsi užliūliuoja mus į sapną panašia fantazija. Galiausiai patriarchalizmo kaip ieologijos supratimas filmų kūrėjams ir kritikams atvėrė galimybę svarstyti įvairius estetinius, politinius ir žmogiškus santykius.

* *Vojerizmas* (*voyeur* – pranc.) – polinkis siekti seksualinio pasitenkinimo žiūrint į seksualius objektus ar veiksmus *(red. past.)*.

Lauros Mulvey straipsnis „Vizualinis malonumas ir pasakojamasis kinas“ priklauso šiam antrajam feministinio kino meno periodui, kuris gali būti vadinamas „feministiniu formalizmu“, nes siekiama atskleisti, kaip patriarchalinė pasąmonė veikia filme vykstantį reikšmių suteikinėjimo procesą, ir kartu kurti naują kino kalbą. 1978 m. straipsnyje apie feministinio kino ryšį su avangardu Mulvey rašė:

> (...) pirmieji konstruktyvūs žingsniai, kuriant feministinę kino kultūrą, buvo žengti paties kino kalbos link tiriant neatitikimą tarp kino formos ir vaizduojamos medžiagos ir analizuojant įvairiausius būdus suskaldyti uždarą erdvę tarp ekrano ir žiūrovo. Kadangi anksčiau moters vieta kinematografijoje buvo mistifikuota – ji buvo vizualinio malonumo ašis ir kartu patvirtindavo vyrų dominavimą, – tad feministės susižavėjo pačios kinematografinės reprezentacijos paslaptimis, sukuriamomis naudojant seksualizuotą moteriškos fantazijos formą: uždanga nuplėšiama, bet gatavų atsakymų anapus jos nėra (...) Estetiniu požiūriu ir realistinės, ir iliuzionistinės estetikos erdvė ir laikas yra nepaprastai riboti: jie negali patenkinti sudėtingų pokyčių, kurių ištroškusi feministinė vaizduotė. Kinematografinio ženklo įtrūkiai leidžia idėjas sieti su grožine literatūra, o mąstymą – su fantazija[5].

Eksperimentinio kino kūrėja Mulvey darbais įrodė savo pačios tezę, kad feministinis formalizmas reikšmingai skiriasi nuo grynojo formalizmo, nes feministės negali nepaisyti realių politinių filmo turinio padarinių. Keletas filmų, kuriuos Mulvey sukūrė drauge su kino kūrėju ir teoretiku Peteriu Wollenu, yra vieni iš geriausių pavyzdžių, kaip buvo mėginta sukurti naują kino kalbą, kuri būtų susieta su tokia tema, kurios nepaisė (ar kurią nuslopino) tradicinis kinas, pateikiant ją iš moters perspektyvos. Vienas iš geriausiai žinomų šio laikotarpio Mulvey ir Wolleno filmų yra *Sfinkso mįslės* (*Riddles of the Sphinx*,1976); filme akivaizdžiai bandomi taikyti kai kurie straipsnyje „Vizualinis malonumas ir pasakojamasis kinas“ suformuluoti teoriniai principai. Šio filmo tema yra motinos vieta ir reikšmė patriarchalinėje

visuomenėje: pirma, pačios motinos grįžimas (kūdikio auginimo metu) į ikilingvistinę vaizduotės (Jacques'o Lacano terminas) pakopą; antra, motinos balso nuslopinimas mūsų visuomenėje. Šios temos traktavimo būdas taip pat radikaliai prieštarauja įprastiniams kino kodams, filmo kūrėjai naudoja įvairiausias technikas (pavyzdžiui, tisioginis pačios Mulvey kreipimasis į kamerą, 360 laipsnių kadrai, kurie atspindi pagrindinės veikėjos Louise sąmonę), siekdami niekais paversti mūsų įprotį žiūrėti į moterį kaip į vojeristinių troškimų reginį. Filmas suskirstytas į trylika segmentų, šeši iš jų yra grynai teoriniai svarstymai ir simboliškai įtaigių vaizdų sekos. Tarp šių vaizdų buvo ir sfinksas, pasirinktas pasakotoju todėl, kad, kaip aiškinama filme, jis yra „klausiantis balsas, mįsles menantis balsas"[6].

„Vizualinis malonumas ir pasakojamasis kinas" šioje antologijoje pateikiamas todėl, kad tai vienas iš įtakingiausių ne vien feministinės kino teorijos, bet ir šiuolaikinės reprezentavimo teorijos straipsnių. Kaip 1985 m. rašė viena feministinių pažiūrų kino kritikė, „dauguma praėjusio dešimtmečio feministinių kino teorijų buvo numanomas ar atviras atsiliepimas į klausimus, iškeltus Lauros Mulvey straipsnyje"[7]. Pagrindinė Mulvey tezė, pateikta šiame straipsnyje, yra ta, kad populiariajame pasakojamajame kine vizualinis malonumas yra sustruktūrinamas pagal objektyvuojantį, skopofilišką žiūrėjimo principą, t.y. žiūrėjimo, kuris, Mulvey teigimu, yra paremtas vyriškosios pasąmonės struktūra ir todėl vyrauja mūsų kultūroje.

Tačiau būtina pažymėti, kad kaip tik Mulvey teiginys, jog skopofilija yra tik kino žiūrovo vyro patyrimas, tapo labiausiai ginčytinas dabartinėje feministinėje kino teorijoje. *Lyties technologijos* autorė, žymiausia Amerikos feministė kino teoretikė Teresa de Lauretis įrodinėja, kad naujausioji feministinė kino teorija ir praktika – tai ieškojimas naujos

kino poetikos, kuri suderintų naujas malonumo negriaunančias pasakojimo formas ir kartu „sukurtų sąlygas kitokiam – lytiniam – socialiniam subjektui“[8]. Pasak T. de Lauretis, šis mėginimas remiasi prielaida, kad troškimas, įrašytas į pačią pasakojimo dinamiką, yra susijęs su lyties nulemta (ypač moterų) žiūrovo sąsaja su pasakojimu. Teresa de Lauretis mano, jog Amerikos avangardo filmų kūrėja Yvonne Rainer yra vienas geriausių tokio naujo susitelkimo prie pasakojamosios ir poetinės dviprasmybės ir „susidvejinimo bei savęs sunaikinimo suderinamumo“ pavyzdžių[9]. Teresa de Lauretis šias strategijas lygina su filosofų ir eseistų, pradedant Virginia Woolf ir baigiant Rolandu Bathes'u ir Jacques'u Derrida, rašymo praktika. 1985 m. filme *Vyras, kuris pavydėjo moterims (The Man Who Envied Women)* Rainer aukštyn kojom apverčia troškimų, kaip juos aprašo psichoanalitikai, struktūrą: ne moterys pavydi vyrams falo, bet vyrai gali pavydėti moterims seksualumo. Tokiu būdu Rainer ir apverčia tradicinę pasakojimo sintaksę, ir „suproblemina moters (...), kaip vaizdinio, reprezentabilumą bei jos, kaip pasakotojos ir subjekto, statusą“[10].

Kol eksperimentinio kino kūrėjai nagrinėja galimybes vaizduoti troškimus, feministinis kinas, aišku, neturi didesnės įtakos pagrindinei kino srovei. Ir greičiausiai neturės iki to laiko, kol kur kas daugiau moterų nevadovaus populiarių filmų gamybai ir jų režisūrai. Neseniai ekranuose pasirodęs filmas *Thelma ir Louise*, nors jo scenarijaus autorė yra moteris ir jame gvildenama tai, ką galima pavadinti feministine tema (dviejų draugių reakcija į vienos iš jų išžaginimą), parodo, kad nuo XIX a. vidurio kokio nors pasakojimo apie moteris pabaiga nedaug tepasikeitė, – jos tegali rinktis vieną iš dviejų: santuoką arba mirtį. Tačiau kad ir kokia būtų feministinio kino įtaka pagrindinei kino srovei, feministinio kino teorija ir praktika duoda mums

neįkainojamų priemonių, padedančių suprasti šiuolaikinę media kultūrą, ir atskleidžia, kaip moterys nori į ją įsiterpti.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

VIZUALINIS MALONUMAS IR PASAKOJAMASIS KINAS

LAURA MULVEY

I. Įžanga

A. Politinis psichoanalizės panaudojimas. Šiame straipsnyje ketinama pasinaudoti psichoanalize atskleidžiant, kaip ir kur filmo žavesį sustiprina išankstiniai žavesio modeliai, jau veikiantys atskirą individą bei jį suformavusius socialinius darinius. Atramos tašku laikoma tai, kaip filmas atspindi, atskleidžia ir net tiesiogiai veikia socialiai įsigalėjusį lyčių skirtumų aiškinimą, kuris kontroliuoja vaizdinius, erotines žiūrėjimo ir reginio formas. Naudinga suprasti, koks kinas buvo, kaip jo magija veikdavo seniau, nors mes išbandome teoriją ir praktiką, kurios mes iššūkį šiam praeities kinui. Taigi psichoanalitinė teorija čia tinkama kaip politinis ginklas norint parodyti, kaip patriarchalinės visuomenės pasąmonė struktūrino filmo formą.

Falocentrizmo su visomis jo apraiškomis paradoksas yra tas, kad jis priklauso nuo kastruotos moters vaizdinio, kuris sutvarko ir įprasmina jo pasaulį. Moters idėja sistemoje yra tarsi linčo kuolas: būtent dėl jos trūkumo falas tampa simboline esamybe, kaip tik ji trokšta kompensuoti falo reiškiamą trūkumą. Dabartiniuose leidinio *Ekranas* (*Screen*) rašiniuose apie psichoanalizę ir kiną nebuvo pakankamai atskleista, koks svarbus yra moters pavidalo pavaizdavimas simbolinėje tvarkoje, kurioje jis nieko kita, išskyrus

kastraciją, galų gale nereiškia. Trumpai apibendrinant, formuojantis patriarchalinei pasąmonei, moters funkcija yra dvejopa: pirma, pati realiai neturėdama penio, ji simbolizuoja kastracijos grėsmę ir, antra, dėl to iškelia savo vaiką į simbolinį lygį. Kai šitai pasiekiama, jos prasmė procese išnyksta, o įstatymo bei kalbos pasaulyje ji nieko nereiškia, išskyrus tarp motiniškos pilnatvės ir trūkumo virpantį prisiminimą. Ir viena, ir kita yra grindžiama prigimtimi (arba anatomija, pasak garsios Freudo tezės). Moters troškimas yra susijęs su jos, kaip turinčios kraujuojančią žaizdą, įvaizdžiu, ji gali egzistuoti tik per sąryšį su kastracija ir negali to peržengti. Vaikas jai ima reikšti jos pačios troškimą turėti penį (jos manymu, tai sąlyga, leidžianti įeiti į simbolių sritį). Ji arba turi nusileisti žodžiui, Tėvo vardui ir įstatymui, arba, priešingai, kovoti, kad išlaikytų savo vaiką prie savęs vaizdinių pasaulio prieblandoje. Tad patriarchalinėje kultūroje moteris reiškia kita negu vyras, kažką, pančiojamą simbolinės tvarkos, kurioje vyras gali išguiti savo fantazijas ir obsesijas per lingvistinę jų kontrolę, primesdamas jas nebyliam vaizdiniui moters kaip prasmės įkūnytojos, moters, kuri vis dar pririšta prie savo vietos ne kaip prasmės kūrėja, o kaip jos įkūnytoja.

Feministams šią falocentrinėje tvarkoje patiriamą frustraciją tiksliai atvaizduojanti analizė, be abejo, yra svarbi. Ji priartina mus prie mūsų užguitumo šaknų, ji leidžia tiksliau išryškinti problemą ir iškelia mums svarbiausią klausimą: kaip įveikti pasąmonę, turinčią į kalbą panašią struktūrą (ir susiformuojančią iš esmės tuo momentu, kai atsiranda kalba), nepaisant to, kad kol kas tai patriarchato kalba. Mes negalime it perkūnas iš giedro dangaus pasiūlyti alternatyvą, tačiau galime pradėti šį tą keisti, tyrinėdami patriarchatą ir tam pasinaudodami jo paties siūlomais įrankiais, iš kurių ne vienintelis, bet svarbus yra psichoanalizė. Kol

kas mes esame labai atitrūkę nuo svarbių moters pasąmonės problemų, kurios falocentrinei teorijai vargu ar gali rūpėti: mergaitės seksualinis auklėjimas ir jos santykis su simbolių sritimi; seksualiai subrendusi moteris kaip nemotina; motinystė, nesiejama su falo, vaginos reikšmėmis... Bet šiuo atžvilgiu psichoanalitinė teorija, kokia ji yra dabar, gali padėti bent geriau suprasti patriarchalinės tvarkos *status quo*.

B. Malonumo destrukcija kaip pagrindinis ginklas. Kinas, kuris yra gana sudėtinga vaizdavimo sistema, kelia klausimus, kaip pasąmonė (suformuota dominuojančios tvarkos) struktūrina matymo būdus ir žiūrėjimo malonumą. Per pastaruosius kelis dešimtmečius kinas pasikeitė. Tai jau nebe ta didžiulėmis kapitalo investicijomis besiremianti monolitinė sistema, kuriai geriausiai atstovauja ketvirtojo, penktojo, šeštojo dešimtmečių Hollywoodas. Technologijos laimėjimai (16 mm ir t.t.) pakeitė ekonomines kino kūrimo sąlygas, ir dabar jis gali būti tiek pat amatininkiškas, kiek ir kapitalistinis. Taigi galėjo plėtotis alternatyvusis kinas. Kad ir koks sąmoningas ir ironiškas gebėjo būti Hollywoodas, jis visuomet apsiribodavo formalia mizanscena, atspindinčia dominuojančią ideologinę kino sampratą. Alternatyvusis kinas duoda erdvės atsirasti tiek politiškai, tiek estetiškai radikaliam kinui ir išjudina pamatines vyraujančios krypties filmo prielaidas. To reikia ne tam, kad būtų moralistiškai pastarojo atsisakyta, bet tam, kad išryškėtų, kaip jo domėjimasis forma atspindi jį sukūrusios visuomenės psichines obsesijas, ir, be to, kad būtų pabrėžta, jog alternatyvusis kinas turi visų pirma pasipriešinti šioms obsesijoms ir prielaidoms. Šiuo metu politiškai ir estetiškai avangardinis kinas yra galimas, tačiau kol kas jis gali egzistuoti tik kaip kontrapunktas.

Hollywoodo (ir viso jo įtakos sferon patenkančio kino) stiliaus magiją nulėmė vienu svarbiu, bet ne vieninteliu,

aspektu meistriškas ir patenkinantis manipuliavimas vizualiniu malonumu. Neabejotina, kad vyraujančios krypties filmas erotiškumą užkoduoja dominuojančios patriarchalinės tvarkos kalba. Labai išvystytame Hollywoodo kine susvetimėjęs subjektas, draskomas savo vaizdinėje atmintyje praradimo jausmo ir galimos fantazijos stokos siaubo, kaip tik per šiuos kodus – formalų grožį ir manipuliavimą jo obsesijomis – beveik patiria pasitenkinimo blyksnį. Šiame straipsnyje bus svarstoma, kaip šis erotinis malonumas įpinamas į filmą, kokia yra jo prasmė, o ypač kokia moters vaizdinio reikšmė. Sakoma, kad malonumas arba grožis analizuojami nyksta. Toks yra ir šio straipsnio tikslas. Iki šiol filmo istorijos kulminaciją reiškusį pasitenkinimą ir *ego* sustiprinimą reikia sugriauti. Ne tam, kad būtų sukurtas naujas malonumas, kuris negali egzistuoti kaip abstrakcija, arba suintelektualintas nemalonumas, bet tam, kad būtų galima visiškai paneigti pasakojamojo meninio filmo lengvumą ir užbaigtumą. Alternatyva – tai šiurpas, kuris perbėga paliekant už savęs praeitį, bet jos neatsižadant, peržengiant nudėvėtas arba gniuždančias formas arba išdrįstant atsižadėti normalių malonių laukimų, kad būtų prabilta nauja troškimų kalba.

II. Žiūrėjimo malonumas/žmogaus formos apžavai

A. Kine galima patirti daugelį malonumų. Vienas jų – skopofilija. Būna aplinkybių, kai žiūrėjimas pats savaime yra malonumo šaltinis, ir atvirkščiai, lygiai taip pat būna malonu, kai į tave žiūri. Freudas savo knygoje *Trys esė apie seksualumą* iš pradžių išskyrė skopofiliją kaip vieną iš seksualinių instinktų komponentų, kuris, kaip ir stimulai, egzistuoja visiškai nepriklausomai nuo erotogeninių zonų. Todėl jis skopofiliją siejo su kitų žmonių laikymu objektais,

verčiant juos patirti kontroliuojantį ir smalsų žvilgsnį. Jo specifiniai pavyzdžiai sutelkti prie vojeristinių vaikų užsiėmimų, jų troškimo pamatyti ir įsitikinti tuo, kas privatu ir draudžiama (norą sužinoti apie kitų žmonių genitalijų ir kūno funkcijas, apie penio buvimą ar nebuvimą ir retrospektyviai – apie autentišką vaizdą). Ši analizė skopofiliją atskleidžia kaip iš esmės aktyvią. (Vėliau savo darbe *Instinktai ir jų kaita* Freudas toliau plėtojo skopofilijos teoriją, siedamas ją visų pirma su ikigenitaliniu autoerotizmu, po kurio žiūrėjimo malonumas analogijos būdu yra perkeliamas į kitus. Čia aktyvus instinktas ir tolesnis jo narcisistinis vystymasis glaudžiai susiję.) Nors kiti veiksniai, o ypač *ego* konstitucija, modifikuoja instinktą, jis ir toliau egzistuoja kaip erotinis malonumo žiūrėti į kitą asmenį kaip į objektą pagrindas. Ypatingais atvejais jis gali užsifiksuoti kaip perversija – taip atsiranda obsesiniai stebėtojai ir pernelyg smalsūs žmonės, kurie seksualinį pasitenkinimą gali patirti tik žiūrėdami (aktyvia kontroliuojančiąja prasme) į kitą suobjektintą žmogų.

Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad kinas yra tolimas paslėptam nežinančios ir nenorinčios aukos stebėjimo vogčiomis pasauliui. Tai, kas matoma ekrane, yra kuo aiškiausiai rodoma. Tačiau dauguma vyraujančios krypties filmų ir konvencijos, pagal kurias jie buvo kuriami, vaizduoja hermetiškai uždarytą pasaulį, kuris, nepaisydamas žiūrovų buvimo, magiškai skleidžiasi sukeldamas jiems atsiskyrimo jausmą ir kurstydamas jų vojeristinę vaizduotę. Be to, šią vojeristinio atsiskyrimo iliuziją sustiprina didžiulis kontrastas tarp tamsos salėje (ji taip pat izoliuoja žiūrovus vieną nuo kito) ir ryškios šviesos bei šešėlių kaitos ekrane. Nors filmas tam ir rodomas, kad būtų žiūrimas, filmo demonstravimo sąlygos ir naratyvinės konvencijos sukuria žiūrovui iliuziją, kad žiūri į privatų pasaulį. Žiūrovų padėtis kine, be kitų

dalykų, yra akivaizdus jų ekshibicionizmo slopinimas bei užslopinto troškimo projektavimas į atlikėją.

B. Kinas ne tik tenkina pirmapradį poreikį maloniai žiūrėti, bet nueina ir dar toliau, plėtodamas skopofilijos narcisistinį aspektą. Įprastame vyraujančios krypties filme dėmesys sutelkiamas į žmogaus pavidalą. Mastelis, erdvė, istorijos – visa yra antropomorfiška. Smalsumas ir noras žiūrėti čia susimaišo su panašumo ir atpažinimo kerais: žmogaus veidas, kūnas, žmogaus pavidalo ryšys su jo aplinka, regimas žmogaus buvimas pasaulyje. Jacques Lacanas yra aprašęs, koks lemtingas *ego* konstituavimuisi yra tas momentas, kai vaikas veidrodyje atpažįsta savo atvaizdą. Kai kurie šios analizės aspektai yra svarbūs ir mums. Veidrodinio atspindėjimo fazė atsiranda tuo metu, kai vaiko fizinės ambicijos pralenkia jo motorines galias, o kadangi jis mano savo veidrodinį atvaizdą esant išsamesnį ir puikesnį nei jo patiriamas kūnas, tai šis savęs atpažinimas yra džiugus. Šitaip šis atpažinimas susipina su klaidingu atpažinimu: atpažintas vaizdas yra suvokiamas kaip savo paties atsispindėjęs kūnas, bet klaidingai atpažinus jį, kaip pranašesnį, kūnas projektuojamas anapus jo paties kaip idealus *ego*, susvetimėjęs subjektas, kuris, vėl introjektuotas kaip *ego* idealas, tampa būsimo tapatinimosi su kitais pagrindu. Veidrodžio momentas yra pirmesnis už kalbą.

Šio straipsnio kontekste reikšmingas faktas, kad šis vaizdinys konstituoja įsivaizduojamybės, atpažinimo/klaidingo atpažinimo ir tapatinimosi, taigi ir pirmojo „aš" ištarimo, subjektyvumo pagrindą. Kaip tik šiuo momentu ankstesnis žavėjimasis žiūrėjimu (akivaizdžiausias pavyzdys – žiūrėjimas į motinos veidą) susikerta su pirmosiomis savižinos užuominomis. Taigi tarp vaizdinio ir savęs vaizdinio iškyla ilga meilės ir nusivylimo ja istorija, kuri taip ryškiai parodoma filme ir taip džiaugsmingai atpažįstama kino žiūrovų.

Be šiuo atveju pašalinių ekrano ir veidrodžio panašumų (pavyzdžiui, įrėminant žmogaus pavidalą jo aplinkoje), kinas turi pakankamai stiprių žavėjimo struktūrų, kad leistų trumpam prarasti *ego*, nors tuo pačiu metu ir stiprina *ego*. Jausmas, kad pamirštas pasaulis, kai vėliau *ego* tai suvokia (aš pamiršau, kas esu ir kur buvau), nostalgiškai primena tą ikisubjektyvią vaizdo atpažinimo akimirką. Tuo pačiu metu pats kinas išsiskyrė kurdamas *ego* idealus, kas itin ryšku filmuose su garsiais aktoriais, kai kino žvaigždės, būdamos tiek ekrano, tiek ekrane pasakojamos istorijos ašis, vaidina sudėtingą panašumo ir skirtingumo procesą (žavingasis įkūnija vidutinybę).

C. II dalies *A* ir *B* skirsniuose buvo išdėstyti du vienas kitam prieštaraujantys žiūrėjimo, esant įprastai kino situacijai, malonumo struktūrų aspektai. Pirmasis, skopofilinis, kyla iš malonumo regint kitą seksualinės stimuliacijos objektu laikomą asmenį. Antrasis, susiformuojantis dėl narcisizmo ir *ego* konstituavimosi, atsiranda susitapatinus su išvystu vaizdu. Taigi filmo požiūriu vienas reiškia, kad subjekto erotinis tapatumas yra atskiriamas nuo objekto ekrane (aktyvioji skopofilija), kitam būtina, kad besižavinčio į save panašiu ir jį atpažįstančio žiūrovo *ego* susitapatintų su ekrano objektu. Pirmasis yra seksualinių instinktų funkcija, antrasis – ego libido funkcija. Freudas šią dichotomiją laikė lemiama. Nors jis suprato, kad jie vienas su kitu sąveikauja ir susipina, tačiau malonumo atžvilgiu tarp instinktyvių stimulų ir savisaugos tebėra dramatiška įtampa. Ir viena, ir kita yra formuojančios struktūros, mechanizmai, bet ne prasmės. Patys savaime jie neturi jokios prasmės, jie turi būti idealizuojami. Ir viena, ir kita siekia su juntama tikrove nesusijusių tikslų ir kuria įsivaizduojamą ir suerotintą pasaulio sampratą, kuri formuoja subjekto suvokimą ir tyčiojasi iš empirinio objektyvumo.

Per savo istoriją kinas, regis, suformavo ypatingą realybės iliuziją, kurios fantazijos pasaulis gražiai papildo šį *libido* ir *ego* prieštaravimą. *Tikrovėje* ekrano fantazijos pasaulis pavaldus jį sukūrusiems dėsniams. Seksualiniai instinktai ir identifikacijos procesai įgyja prasmę simbolinėje tvarkoje, kur troškimas artikuliuojamas. Su kalba atsiradęs troškimas suteikia galimybę peržengti instinktyvumą ir įsivaizdavimą, bet jis iš esmės nuolatos remiasi traumuojančiu jo atsiradimo momentu – kastracijos kompleksu. Taigi malonios formos žiūrėjimas gali būti grėsmingo turinio, ir kaip tik moters vaizdavime/vaizdinyje kristalizuojasi šis paradoksas.

III. Vaizduojama moteris, žiūrintis vyras

A. Pasaulyje, kuriame nėra lyčių pusiausvyros, vizualinis malonumas suskilo į aktyvų/vyrišką ir pasyvų/moterišką. Determinuojantis vyro žvilgsnis perkelia savo fantaziją į moters figūrą, kuri atitinkamai stilizuota. Savo tradicinį ekshibicionistinį vaidmenį atliekančios moterys yra vienu metu ir žiūrimos, ir rodomos, o jų išvaizdoje užkoduojamas stiprus vizualinis ir erotinis poveikis, todėl galima sakyti, kad jos turi papildomą reikšmę būti *žiūrimos* (*to-be-look-at-ness*). Erotinio reginio – nuo dailių mergyčių iki striptizo, nuo Ziegfeld iki Busby Berkeley – leitmotyvas yra kaip seksualinis objektas pasirodanti moteris, kuri traukia ir sulaiko žvilgsnį, išryškina vyro troškimus ir juos parodo. Vyraujančios krypties filme reginys su pasakojimu sumaniai suderinami. (Tačiau pažymėsiu, kad muzikiniuose numeriuose su dainomis ir šokiais *diegesis* tėkmė suardoma.) Normaliame pasakojamajame kine moters buvimas yra būtinas reginio elementas, bet jos vizualinis buvimas netgi trukdo siužeto plėtojimą ir sustingdo veiksmo tėkmę erotinės kontempliacijos momentais. Po to šis svetimas buvimas turi susilieti

su pasakojimu. Pasak Budd Boetticher: „Svarbu yra tai, ką herojė kursto, arba veikiau tai, ką ji reprezentuoja. Ji, o tikriau sakant, jos įkvepiama herojui meilė ar baimė arba, be to, jo nerimas dėl jos, yra tai, kas verčia jį elgtis taip, kaip jis elgiasi. Pati moteris neturi nė menkiausios reikšmės". (Dabar pasakojamasis kinas linkęs apskritai apeiti šią problemą, ir todėl plėtojama tai, ką Molly Haskel pavadino „vyrukų kinu" (*buddy movie*), kuriame pagrindinių veikėjų vyrų aktyvus homoseksualinis erotizmas leidžia be trukdymų vykti istorijai. Tradiciškai rodoma moteris funkcionavo dvejopai: kaip erotinis objektas ekrane vykstančios istorijos veikėjams ir kaip erotinis objektas salėje sėdinčiam žiūrovui, tvyrant kintančiai įtampai tarp žiūrėjimų iš abiejų ekrano pusių. Pavyzdžiui, *show-girl* idėja įgalina techniškai sujungti abu žiūrėjimus nesuardant *diegesis*. Moteris atlieka savo vaidmenį pasakojime, o žiūrovo ir filmo veikėjų vyrų žvilgsniai yra tiksliai suderinti, ir pasakojimas būna panašus į tiesą. Vaidinančios moters seksualinis poveikis trumpam perkelia filmą anapus jo paties laiko ir erdvės, į niekieno žemę, pavyzdžiui, Marilyn Monroe pirmasis pasirodymas filme *Negrįžtanti upė* (*The River of No Return*) ir Lauren Bacall dainos filme *Turėti ar neturėti* (*To Have or Have Not*). Panašiai ir įprastas kojų (pavyzdžiui, Dietrich) arba veido (Garbo) rodymas stambiu planu integruoja į pasakojimą kitokią erotizmo atmainą. Viena suskaidyto kūno dalis griauna Renesanso erdvę, pasakojimui reikalingą gelmės iliuziją, o sukuria plokštumą, kuri yra, ko gero, kontūro arba ikonos savybė, o ne panašumas į ekraną.

B. Pasakojimo struktūrą taip pat lemia ir heteroseksualinis darbo padalijimas į aktyvų/pasyvų. Pagal viešpataujančios ideologijos principus ir ją palaikančias psichines struktūras vyras negali pakelti seksualinio objektyvavimo naštos.

Vyras nelinkęs įdėmiai žiūrėti į save rodantį savo antrininką. Taigi reginio ir pasakojimo skilimas sustiprina aktyvų vyro vaidmenį plėtojant istoriją, verčiant vykti įvykius. Vyras valdo filmo fantaziją ir iškyla kaip jėgos atstovas, nes per jį žiūrovo žvilgsnis perkeliamas už ekrano, kad neutralizuotų reginiu esančios moters ekstradiegetines tendencijas. Struktūruojant filmą aplink pagrindinę kontroliuojančią figūrą, žiūrovas gali su ja susitapatinti, ir šis procesas tai padaro galima. Su pagrindiniu veikėju* susitapatinęs žiūrovas projektuoja savo žiūrėjimą į savo antrininko ekrane žvilgsnį, kad pagrindinio veikėjo jėga, kai jis kontroliuoja įvykius, sutaptų su aktyvia erotiško žiūrėjimo jėga ir jie abu sukeltų patenkinantį visagalybės jausmą. Dėl to kino žvaigždei vyrui būdingos ir labiausiai žavi ne jo įdėmiai žiūrimo erotinio objekto, bet tobulesnio, puikesnio, stipresnio idealaus *ego*, suvokto pirmąją atpažinimo veidrodyje akimirką, savybės. Pasakojimo herojus, kitaip nei subjektas/žiūrovas, gali padaryti, kad kas nors atsitiktų, ir geriau kontroliuoja įvykius, kaip ir vaizdas veidrodyje labiau paklusdavo motorinei koordinacijai. Priešingai negu ikoniškai moteriai, aktyviai vyro figūrai (*ego* idealas identifikacijos procese) reikia trimatės erdvės, atitinkančios atpažinimo veidrodyje erdvę, kurioje susvetimėjęs subjektas internalizuoja šios įsivaizduojamos egzistencijos savo paties reprezentavimą. Jis yra figūra peizaže. Čia filmo funkcija yra kaip galima tiksliau atkurti vadinamąsias natūralias žmogaus suvokimo sąlygas. Kameros darbas (ypač būdingas gelmės fokusas) ir kameros judesiai (juos lemia pagrindinio

* Žinoma, yra filmų, kur pagrindinė veikėja yra moteris. Jei šį reiškinį rimtai analizuočiau, labai nutolčiau nuo mūsų temos. Pam Cook ir Slaire Johnstone studijoje „The Revolt of Mamie Stover". In Phil Hardy, ed. *Raoul Walsh*. – Edinburg, 1974, parodoma, kad šios pagrindinės veikėjos jėga yra labiau tariama nei reali.

herojaus veiksmas) kartu su neregimu montavimu (jo reikia realizmui) – visa tai siekia nutrinti ekrano erdvės kontūrus. Pagrindinis veikėjas laisvai valdo veikimo sritį – erdvės iliuzijos sritį, kurioje artikuliuojamas žiūrėjimas ir kuriamas veiksmas.

C. *1.* III dalies *A* ir *B* skirsniuose buvo parodyta įtampa tarp moters pavaizdavimo kine būdo ir konvencijų, susijusių su *diegesis.* Ir viena, ir kita asocijuojasi su žiūrėjimu: su žiūrovo žiūrėjimu, esant tiesioginiam skopofiliniam kontaktui, su jo malonumui rodomu moters pavidalu, reiškiančiu vyro fantaziją, ir su žiūrėjimu žiūrovo, kuris, užkerėtas natūralios erdvės iliuzijoje veikiančio savo antrininko, gali per jį kontroliuoti ir turėti moterį *in diegesis.* (Toji įtampa ir šokčiojimas nuo vieno poliaus prie kito gali struktūrinti vieną tekstą. Todėl ir *Tik angelai turi sparnus* (*Only Angels Have Wings*), ir *Turėti ar neturėti* (*To Have or Have Not*) – abu filmai prasideda moters, kaip žiūrovo ir visų filmo veikėjų vyrų žvilgsnį suderinančio objekto, parodymu. Ji atsiskyrusi, žavinga, rodanti save, suseksualinta. Tačiau besirutuliojant pasakojimui, ji įsimyli pagrindinį herojų ir tampa jo nuosavybe, prarasdama savo patraukliąsias išorines savybes, savo apibendrintą seksualumą, savo *show-girl* reikšmes, o jos erotiškumas priklauso vienam vyrui žvaigždei. Susitapatindamas su juo ir patirdamas jo galią, žiūrovas taip pat gali netiesiogiai ją turėti.)

Tačiau psichoanalitiniu požiūriu moters paveikslas iškelia didesnę problemą. Ji taip pat reiškia ir kažką, į ką žvilgsnis vis krypsta, bet išsigina, – tai, kad ji neturi penio, o šitai suponuoja kastracijos grėsmę, vadinasi, ir nemalonumą. Pagaliau moteris reiškia seksualinį kitoniškumą, neturėjimą penio, kuris yra vizualiai nustatomas materialus pagrindas kastracijos komplekso, o šis yra esminis norint patekti į simbolinės tvarkos ir Tėvo įstatymo sritį. Todėl moteris, kuri

yra aktyviai žiūrėjimą kontroliuojančio vyro įdėmiam žvilgsniui išstatytas paveikslas, visuomet grasina sukelti nerimą, kurį ji iš tikrųjų reiškė. Vyro pasąmonė gali dvejopai išvengti šio nerimo dėl kastracijos: nukreipiant ir sutelkiant dėmesį į pradinę traumą (tyrinėti moterį, demistifikuoti jos paslaptį), kurią atsveria kaltojo objekto nuvertinimas, nubaudimas arba jo išgelbėjimas (*film noir* – tipiškiausias tokio būdo pavyzdys). Be to, kitaip – visiškai neigti kastraciją pakeičiant ją fetišu arba paverčiant fetišu pačią pateiktą figūrą, kuri dėl to tampa veikiau raminanti nei grėsminga (taigi, pervertinimas, moters žvaigždės kultas). Šis antrasis, fetišistinės skopofilijos, būdas išaukština objekto fizinį grožį, transformuodamas jį į tai, kas savaime patenkina. Pirmasis, vojerizmo, būdas, priešingai, susijęs su sadizmu: malonumas yra nustatyti kaltę (tučtuojau asocijuojamą su kastracija), imti kontroliuoti ir per bausmę arba atleidimą pavergti kaltąjį. Ši sadistinė pusė labai dera prie pasakojimo. Sadizmui reikia istorijos, kad atsitiktų kažkas, kas priverstų kitą asmenį keistis, reikia valios ir jėgos kovos, pergalės ir pralaimėjimo – ir kad visa tai vyktų linijiniame laike su pradžia ir pabaiga. Fetišistinė skopofilija savo ruožtu gali egzistuoti už linijinio laiko, nes erotinis instinktas sutelktas vien tik į žiūrėjimą. Paprasčiau šiuos prieštaravimus ir dviprasmiškumus būtų galima pailiustruoti Hitchcocko ir Sternbergo kūriniais, nes abu jie žiūrėjimą laiko daugelio savo filmų bemaž turiniu arba pagrindine tema. Hitchcocko kūriniai yra sudėtingesni, nes jis naudoja abu mechanizmus. Kita vertus, Sternbergo kūryba pateikia daug grynų fetišistinės skopofilijos pavyzdžių.

C. 2. Gerai žinoma, kad Sternbergas kartą yra prasitaręs, jog mielai leistų savo filmus rodyti iš kito galo, kad pasakojimas ir veikėjų santykiai netrukdytų žiūrovui įvertinti neatmieštą vaizdą ekrane. Šis jo pareiškimas yra pamokantis, bet

nenuoširdus. Nenuoširdus, nes jo filmams iš tikrųjų būtina, kad moteris (ryškiausias pavyzdys – Dietrich filmų su ja cikle) būtų identifikuojama. Bet pamokantis, nes pabrėžiama, jog už pasakojimą ir identifikacijos procesus jam svarbesnė įrėminta vaizdinė erdvė. Tuo metu, kai Hitchcockas kruopščiai tyrinėja vojerizmą, Sternbergas kuria užbaigtą fetišą, parodydamas jį tada, kai galingas pagrindinio veikėjo vyro (tradicinio pasakojamojo filmo bruožas) žiūrėjimas nutrūksta, kad įvyktų tiesioginis vaizdo ir žiūrovo erotinis kontaktas. Moters kaip objekto grožis susilieja su ekrano erdve, ji jau nebe kaltės šaltinis, bet tobulas kūrinys, kurio stilizuotas, stambiu planu atskiromis dalimis rodomas kūnas yra filmo turinys, ir į jį tiesiai žiūri žiūrovas. Sternbergas ignoruoja ekrano gelmės iliuziją, jo ekranas turi tendenciją būti vienmatis, nes šviesa ir šešėliai, kontūrai, garas, lapija, voratinklis, ilgai plevenantys kaspinai susiaurina jo vizualųjį lauką. Pagrindinio veikėjo vyro tarpininkavimas žiūrint yra tik nežymus arba jo visai nėra. Priešingai, panašios į La Bessière iš *Tymo* (*Morocco*) šešėlinės esybės veikia tarsi režisieriaus padėjėjai, su kuriais žiūrovai nesusitapatina. Nors Sternbergas tvirtina, kad jo istorijos nesvarbios, reikšminga yra tai, jog jos yra susijusios su situacija, o ne su nežinomybe ir veikiau su cikliniu nei linijiniu laiku, o siužeto vingiuose periodiškai kartojasi nesusipratimas, bet ne konfliktas. Svarbiausia, kad ekrano scenose nėra kontroliuojančio vyro žvilgsnio. Tipiškiausiuose filmuose su Dietrich emocinės dramos kulminacija, aukščiausieji jos erotinio reikšmingumo momentai įvyksta, kai nėra vyro, kurį ji myli rodomoje istorijoje. Kiti liudytojai, kiti stebėtojai žiūri į ją ekrane, ir tai yra žiūrovų žvilgsnis, o ne jį atstojantis žvilgsnis. *Tymo* pabaigoje Tomas Brownas jau pranykęs dykumoje, kai Amy Jolly nusispiria savo auksinius sandalus ir eina jam įkandin. *Įžeistojo* (*Dishonoured*) pabaigoje Kranau abejingas Magdos

likimui. Abiem atvejais mirties pašventintas erotinis poveikis yra pateikiamas kaip reginys žiūrovams. Herojus klaidingai supranta ir, svarbiausia, nemato.

Hitchcocko filmuose yra kitaip, ir čia herojus mato tiksliai tą patį, ką ir žiūrovai. Vis dėlto filmų, apie kuriuos kalbėsiu, tema yra skopofiliniam erotizmui būdingas žavėjimasis vaizdu. Be to, šiuose filmuose herojus vaizduoja žiūrovo išgyvenamus prieštaravimus ir įtampas. Svarbiausia siužete, ypač *Svaigulyje* (*Vertigo*), bet taip pat ir *Marnie* bei *Užpakaliniame lange* (*Rear Window*), yra tarp vojerizmo ir fetišistinio susižavėjimo svyruojanti žiūrėsena. Hitchcockui būdinga, kad, toliau manipuliuodamas normaliu žiūrėjimo procesu, jis naudojasi su ideologiniu korektiškumu ir priimto moralumo pripažinimu susijusiu identifikacijos procesu ir parodo jo iškreiptą pusę. Hitchcockas niekuomet neslėpė savo domėjimosi vojerizmu – tiek kine, tiek ir ne kine. Jo herojai atstovauja simbolinei tvarkai ir įstatymui. Tai ir policininkas (*Svaigulyje*), ir pagrindinis vyras, kuriam priklauso pinigai ir valdžia (*Marnie*), tačiau per savo erotinius potraukius jie patenka į kompromituojančias situacijas. Galia sadistiškai primesti kitam žmogui savo valią arba vojeristiškai pajungti įdėmiam žvilgsniui nukreipta į moterį, kuri abiem atvejais esti objektas. Galia remiasi neabejotinu teisėtumu ir nustatyta moters (sukeliančios kastraciją, kalbant psichoanalitiškai) kalte. Tikras iškrypimas vos slepiamas po paviršutiniška ideologinio korektiškumo kauke: vyras yra įstatymo pusėje, o moteris anapus įstatymo. Meistriškas Hitchcocko naudojimasis identifikacijos procesais ir laisvas naudojimasis subjektyvia kamera pagrindinio veikėjo vyro atžvilgiu stipriai primeta žiūrovams jo požiūrį, ir jie žiūri tokiu pat, kaip ir jo, sunerimusiu žvilgsniu. Žiūrovus užvaldo vojeristinė situacija ekrano scenoje ir *diegesis*, ir tai parodijuoja juos kine. Analizuodamas *Užpakalinį langą*, Douchet traktuoja filmą

kaip kino metaforą. Jeffries yra žiūrovai, įvykiai priešais esančiame bute atitinka ekraną. Jam stebint, prie jo žvilgsnio prisideda erotinis matmuo, kuris yra svarbiausias dramoje. Jo draugužė Lisa, kol ji buvo stebėtojo pusėje, seksualiai mažai jį domino, buvo daugiau ar mažiau kabliukas. Kai tik ji peržengia barjerą tarp jo kambario ir priešais esančio buto, jųdviejų ryšys atgimsta erotiškai. Jis ne tik stebi ją pro savo objektyvą kaip tolimą prasmingą vaizdą, bet taip pat žiūri į ją kaip į kaltą įsibrovėlę, demaskuotą grasinančio ją nubausti pavojingo žmogaus, ir dėl to galų gale ją išgelbsti. Lisos, esančios pasyviu vizualinės tobulybės įvaizdžiu, ekshibicionizmą rodo jos maniakiškas domėjimasis rūbais ir mada. Jeffries'o vojerizmą ir aktyvumą patvirtina jo fotožurnalisto, kuriančio istorijas ir gaudančio vaizdus, darbas. Nepaisant to, priverstinis neveiklumas, prikaustantis jį prie stebėtojo vietos, įstumia jį stačiai į kino žiūrovų fantazijos poziciją.

Svaigulyje dominuoja subjektyvi kamera. Išskyrus vieną epizodą Judy požiūriu, pasakojimas sukasi apie tai, ką Scottie mato, arba tai, ko negali pamatyti. Tiksliai jo akimis žiūrovai stebi jo augančią erotinę obsesiją ir vėlesnį nusivylimą. Scottie vojerizmas yra akivaizdus: jis pamilsta moterį, kurią persekioja ir atidžiai seka, nieko su ja nekalbėdamas. Taip pat akivaizdus ir jo sadizmas: jis apsisprendė būti policininku (beje, laisvai apsisprendė, nes buvo daug žadantis teisininkas) gaudamas visas iš to išplaukiančias galimybes persekioti ir tardyti. Taigi jis sekioja įkandin, stebi ir įsimyli tobulą moteriško grožio ir paslaptingumo įvaizdį. Kai tik susiduria su ja akis į akį, jo erotinis stimulas yra palaužti ją ir atkakliai tardant priversti ją kalbėti. Paskui, antroje filmo dalyje, dar kartą patvirtinamas jo obsesinis santykis su vaizdiniu, į kurį su tokiu malonumu paslapčia žiūrėdavo. Jis rekonstruoja Judy kaip Madeleine

ir verčia, kad ji kiekviena savo detale atitiktų tikrąją fizinę jo fetišo išvaizdą. Jos ekshibicionizmas ir mazochizmas idealiai papildo aktyvų sadistišką Scottie vojerizmą. Jis žino, kad jos dalia – vaidinti ir kad tik vaidindama savo vaidmenį, o paskui vėl jį pakartodama ji gali išlaikyti Scottie erotinį susidomėjimą. Tačiau bekartojant jis ją palaužia ir jam pavyksta atskleisti jos kaltę. Jo smalsumas nugali, ir ji nubaudžiama. *Svaigulyje* erotinis susipynimas su žiūrėjimu klaidina: žiūrovo susižavėjimas atsigręžia prieš jį, nes pasakojimas jį įpina į procesą, kurį jis pats atlieka. Pasakojimo požiūriu Hitchcocko herojaus padėtis simbolinėje tvarkoje tvirta. Jis turi visus patriarchalinio *superego* požymius. Todėl žiūrovui neabejotinas jo antrininko teisėtumas įteigia netikrą saugumo jausmą, ir jis, žiūrėdamas jo žvilgsniu, pasijunta esąs bendrininkas, užkluptas moraliai dviprasmiško žiūrėjimo. *Svaigulys*, anaiptol nebūdamas tik paprastutis pasakojimas apie policijos perversijas, telkia dėmesį į skilimo tarp aktyvaus žiūrėjimo ir pasyvaus buvimo apžiūrima padarinius lyčių skirtumų ir herojuje sutelktos vyriškos simbolikos galios požiūriu. Marnie taip pat vaidina Marko Rutlando žvilgsniui ir apsimeta puikiu apžiūrimosios įvaizdžiu. Jis irgi yra įstatymo pusėje, kol jį apninka manija dėl jos kaltės, jos paslapties, ir jis pradeda trokšti pamatyti ją darant nusikaltimą, priversti ją prisipažinti ir taip ją išgelbėti. Taigi jis taip pat tampa bendrininku realizuodamas savo galimybes. Pinigai ir žodžiai priklauso jam, jis gali suderinti nesuderinamus dalykus.

IV. Santrauka

Šiame straipsnyje aptartas psichoanalitinis pagrindas yra susijęs su tradicinio pasakojamojo kino teikiamu malonumu arba nemalonumu. Skopofilinis instinktas (malonumas

žiūrėti į kitą erotiniu objektu laikomą asmenį) ir jo priešingybė ego libido (lemiąs tapatinimosi procesus) veikia kaip dariniai, mechanizmai, kuriais ir manipuliuoja šis kinas. Moters vaizdas, kuris yra (pasyvi) žaliava (aktyviam) vyro žvilgsniui, pastūmėja diskusiją tolėliau – prie reprezentavimo struktūros, kur atsiveria tolesnis patriarchalinės tvarkos ideologijos reikalaujamas pjūvis, kurį sėkmingai naudojo jos pamėgta kino forma – iliuzionistinis pasakojamasis kinas. Taigi vėl sugrįžtame prie psichoanalitinio pagrindo, kad kastraciją reiškiąs moters vaizdas sužadina vojeristinius ar fetišistinius mechanizmus, kurie maskuoja jos grėsmę. Nė vienas iš šių sąveikaujančių pjūvių nėra filmui esminis, tačiau tik filmo formos dėka, dėl galimybės kaitalioti žiūrėjimo akcentus, jie gali pasiekti tobulą ir gražų kontrastą. Žiūrėjimo padėtis, galimybė ją įvairinti ir parodyti kaip tik ir apibrėžia kiną. Dėl to kinas vojeristinės potencijos prasme visiškai skiriasi nuo striptizo, teatro, šou ir pan. Kinas ne tik išryškina moters savybę būti žiūrimai, bet nueina toliau, nužymėdamas, kaip ji turi būti žiūrima pačiame reginyje. Manipuliuojant įtampa tarp filmo kaip kontroliuojančio laiko dimensiją (montavimas, pasakojimas) ir filmo kaip kontroliuojančio erdvės dimensiją (atstumų kaitaliojimas, montavimas), kino kodai sukuria žvilgsnį, pasaulį ir objektą, ir šitaip išgaunama troškimą tenkinanti iliuzija. Kad būtų galima mesti iššūkį dominuojančios krypties filmui ir jo teikiamam malonumui, reikia išanalizuoti šiuos kino kodus ir jų ryšį su išorinėmis struktūromis.

Pradedant, kaip ir baigiant, galima suardyti patį vojeristinį-skopofilinį žiūrėjimą, kuris tradiciniam filmiškam malonumui yra lemiamas. Kinui būdingas trejopas žiūrėjimas: tai kameros žvilgsnis, jai fiksuojant įvykius iki filmo, užbaigtą kūrinį žiūrinčių žiūrovų žvilgsnis ir pačių veikėjų, žiūrinčių vienas į kitą ekrano iliuzijoje, žvilgsnis. Paprastai

pasakojamasis kinas pirmuosius du ignoruoja ir pajungia trečiajam, visados sąmoningai siekdamas pašalinti įkyrų kameros buvimą bei užkirsti kelią atitolinančiam žiūrovų supratimui. Nepašalinus šių dviejų dalykų (materialaus fiksavimo procesų bei žiūrovo kritiško supratimo), vaizduojama drama negali tapti tikroviška, akivaizdi ir teisinga. Tačiau, kaip įrodinėjome šiame straipsnyje, pasakojamojo filmo žiūrėjimo struktūros pačios prielaidos yra prieštaringos. Kastracijos grėsmę sužadinantis moters vaizdas nuolatos kelia pavojų *diegesis* vienovei ir įsiveržia į iliuzijų pasaulį it įkyrus, statiškas, vienmatis fetišas. Todėl du materialiai laike ir erdvėje esantys žiūrėjimai maniakiškai pajungiami neurotiniams vyro *ego* poreikiams. Kamera tampa mechanizmu, turinčiu sukurti Renesanso erdvės iliuziją, žmogaus akiai mielus plastiškus judesius, į subjekto suvokimą orientuoto vaizdavimo ideologiją, kameros žvilgsnis atmetamas, kad būtų sukurtas įtikinamas pasaulis, kuriame žiūrovo antrininkas gali įtikinamai vaidinti. Tuo pačiu metu paneigiama žiūrovo žvilgsnio vidinė jėga: kai tik fetišistiškai rodomas moters vaizdas grasina išsklaidyti iliuzijos kerus ir erotinis vaizdas ekrane žiūrovui pasirodo tiesiogiai (be tarpininkavimo), fetišizavimo faktas, slepiantis kastracijos baimę, stingdo žvilgsnį, prikausto žiūrovą, neleisdamas jam nė kiek nutolti nuo prieš jį esančio vaizdo.

Filmui būdinga tokia sudėtinga žvilgsnių sąveika. Monolitinei tradicinio filmo konvencijų sankaupai pirmąjį smūgį (jį radikalių filmų kūrėjai jau išbandė) būtų galima suduoti išlaisvinus laike ir erdvėje materialų kameros žvilgsnį ir leidus žiūrovui laisvai dialektiškai ir aistringai nešališkai žiūrėti. Be abejo, tai griauna pasitenkinimą ir malonumą, atima „neregimo svečio" privilegijas ir aiškiai parodo, kaip kinas priklausė nuo aktyvių/pasyvių vojerizmo mechanizmų. Moterys, kurių vaizdas buvo nuolatos vagiamas ir

naudojamas šiam tikslui, tradicinio filmo formos saulėlydį gali vertinti nebent sentimentaliai apgailestaudamos.

Versta iš: Laura Mulvey. „Visual Pleasure and Narrative Cinema". In *Screen*, vol. 16, no 3, 1975.

Vertė VILIJA POVILIŪNIENĖ

TORIL MOI

Toril Moi straipsnis yra įvadinis jos knygos *Lyties/Teksto politika* skyrius. Ši svarbi knyga – tai pirmoji išsami feministinės literatūros kritikos, t.y. tos studijų srities, kuri nuo šeštojo mūsų amžiaus dešimtmečio pabaigos buvo nuosekliai plėtojama, apžvalga. Visiškai suprantama, kodėl Moi įvadiniame straipsnyje ryžosi analizuoti šiuolaikinės feministinės literatūros teoretikų atsiliepimus apie Virginios Woolf 1929 m. išspausdintą esė *Savas kambarys* (*A Room of One's Own*), kurį galima būtų pavadinti pirmuoju feministinės literatūros kritikos tekstu[1].

Moi knyga yra svarbi feministinės minties raidai dėl to, kad nuo jos prasideda aštuntojo dešimtmečio feministinės minties bendra savikritikos ir tam tikros teorinės savimonės srovė. Tai griežta ideologinių prielaidų, tapusių pagrindinės Vakarų feminizmo srovės pamatu, analizė, kurią atlieka feminizmo teoretikai, kritikai bei aktyvistai. Praeitame dešimtmetyje dėl šių tendencijų buvo pradėta atsižvelgti į padėtį ir indėlį tų moterų, kurias dėl jų socialinės klasės, etninių ar kitokių skirtumų pagrindinė feminizmo srovė su savo prioritetais ir strategija buvo išstūmusi į nuošalę. Tad Moi buvo viena iš pirmųjų, pradėjusių *metakritiškai* traktuoti feminizmo teoriją ir praktiką. Kaip ji pati teigia savo knygos įvade, labiausiai jai rūpi „aptarti metodus, principus ir politiką, kuriais remiasi pati feministinė kritika“[2].

Svarbiausia Toril Moi knygos mintis yra ta, kad feministinėje literatūros kritikoje galima išskirti dvi pagrindines tendencijas, kurias ji vadina anglų–amerikiečių ir prancūzų. Autorė pabrėžia, jog šie terminai nurodo ne grynai nacionalinį atstovavimą, bet veikiau – teorinius kritikų skirtumus: mat vieni kritikai rėmėsi prancūzų struktūralizmu bei poststruktūralizmu, o kiti liko ištikimi tradicinei literatūros kritikai.

Moi nuomone, paprastai daugelio feministinių raštų yda yra tai, kad juose nesuvokiami paties feminizmo ideologiniai pamatai. Kaip aiškiai matyti iš ankstyvųjų feministinių tekstų, tokių kaip Mary Wollstonecraft kūriniai, Vakarų feminizmas buvo sukurtas pagrindu tų idealų, kuriais vadovavosi humanizmas ir liberalizmas. Nors šie idealai, be jokios abejonės, buvo pamatas ankstyviesiems feministams siekiant moterų lygiateisiškumo bei pagarbos joms, iki pat pastarųjų metų galimos šių pamatinių idėjų ydos niekuomet nebuvo kritiškai nagrinėjamos.

Pasak Moi poststruktūralistinio požiūrio, liberalusis humanizmas nepateikia universalaus išsilaisvinimo recepto, nes yra pagrįstas iš esmės reduktyviu ir kultūriškai specifiniu savęs/subjekto kaip nepriklausomos, vientisos ir nuo vidinių prieštaravimų laisvos būtybės (t.y. baltojo, vakariečio ir vyro) modeliu. Remdamasi Freudo ir Lacano psichoanalize, Moi atmeta vientiso subjekto idėją; remdamasi Jacques'o Derrida dekonstruktyvizmu, ji atsisako tradicinės literatūros teksto vientisumo ir nuoseklumo koncepcijos; pagaliau, remdamasi Julios Kristevos moterų judėjimo tendencijų bei feminizmo krypčių analize, ji atmeta ir vieningo bei homogeniško feminizmo idėją.

Pirmoje knygos *Lyties/Teksto politika* dalyje Toril Moi analizuoja pirmuosius Anglijos ir Amerikos feministų kritikos tekstus, rašytus šeštajame ir septintajame dešimtmečiuose,

ir parodo, kad daugelis iš jų tik įamžina ideologiją, kurią patys stengėsi kritikuoti, analizuodami moterų literatūrinius tekstus jų turinio ir autorių biografijų pagrindu ir skelbdami, kad „gera feministinė grožinė literatūra" turėtų pateikti naujų ir teigiamų moterų vaizdinių. Pirmasis Moi aptariamas tekstas – tai Kate Millett bestseleris *Lyčių politika*[3]. Moi su jai būdingu užmoju kritikuoja knygos trūkumus, itin tai, kad Millett deramai neįvertina pirmtakių, tokių kaip Beauvoir, kad jai nepavyksta moterų rašymo aptarti kaip potencialios ardomosios veiklos. Tačiau kartu Moi pripažįsta, kad Millett knygoje pateikiami du esminiai feministinės literatūros kritikos aspektai: kad feministinė literatūros kritika atsiranda iš *politinio įsipareigojimo* parodyti patriarchalinės ideologijos veikimą ir kad iš to iškyla poreikis sukurti *alternatyvias teorines nuostatas*.

Toliau Moi nustato dvi aiškias ankstyvosios feministinės anglų–amerikiečių literatūros kritikos pakopas (arba tendencijas). Pirmąją iš jų Moi vadina „moterų įvaizdžių" kritika, nes čia aptariamas vyrų tekstuose aprašomas moters paveikslas. Šiuolaikinio moterų judėjimo pradžioje šitokia kritika suvaidino svarbų vaidmenį „ugdant sąmoningumą", nes ji skatino skaitytojus suvokti moters pavertimą objektu, o tuo grindžiama daug tradicinės kultūros apraiškų. Tačiau Moi veikiai įžvelgia šių ankstyvųjų veikalų teorinį silpnumą, nes šie veikalai remiasi naivia prielaida, kad literatūra yra ar turėtų būti tikslus „tikrojo gyvenimo", kaip jį suvokia autorius, atspindėjimas.

> Toks požiūris galutinai atsisako teksto rašymą laikyti itin sudėtingu, „determinuotu" procesu, veikiamu įvairių ir prieštaringų literatūrinių ir neliteratūrinių veiksnių (istorinių, politinių, socialinių, ideologinių, institucinių, gentinių, psichologinių ir pan.). Atvirkščiai, rašymas suvokiamas kaip daugiau ar mažiau tikslus išorinės tikrovės *atkūrimas*. Kadangi tikrovę mes visi galime matyti vienodai ir nešališkai, tai mums leidžia kritikuoti autorių tuo pagrindu, kad jis ar ji sukūrė *netikslų* realybės, kurią mes kažkaip pažįstame, modelį.[4]

Kitame skyriuje, pavadintame „Moterų rašymas ir rašymas apie moteris", Moi pasakoja, kaip nuo aštuntojo dešimtmečio vidurio „imta domėtis išimtinai moterų rašytojų darbais"[5]. Reikšmingiausios šio laikotarpio knygos buvo Elaine Showalter *Sava literatūra* ir *Pamišėlė mansardoje*, parašyta Sandros Gilbert ir Susanos Gubar[6]. Atidžiai analizuodamos pasikartojančias moterų kūrybos temas, šios kritikės įtikinamai įrodė, jog galima anglosaksiškoje literatūros tradicijoje identifikuoti moteriškąją „literatūrinę subkultūrą". Tačiau, nors Moi ir pripažįsta šių kritikių svarbius atradimus, ji parodo, kad, nepaisant radikalių jų interpretacijų prigimties, šios kritikės tebėra ištikimos tradicinėms autorystės bei subjektyvumo sampratoms ir dažnai netgi nepamato esminių moterų rašytojų naudojamų teksto strategijų prasmių. Moi daro išvadą, kad „pagrindinė anglų–amerikiečių feministinės kritikos problema slypi nesutaikomoje prieštaroje tarp feministinės politikos ir patriarchalinės estetikos"[7].

Tolesniame skyriuje Moi apžvelgia keletą feministinės kritikos naujos teorinio įprasminimo srovės pavyzdžių. Moi nagrinėja Annette Kolodny, Showalter ir Myra Jehlen mėginimus išryškinti teorines feministinės kritikos problemas. Tačiau, nors ir girdama jų užmojus, Moi išreiškia nusivylimą tuo, kad kritikės tebėra ištikimos vis dar vyraujančios anglosaksiškosios formalistinės „naujosios kritikos" mokyklos pamatiniams principams. Pagaliau tampa visiškai aišku, jog Moi yra nusprendusi, kad būtina sukurti feministinę literatūros (galėtume sakyti – kultūros) kritiką, kuri kartu nagrinėtų tiek politines teksto implikacijas, tiek ir estetinį veiksmingumą:

> Jei estetika klausia, ar (ir kaip) tekstas veiksmingai veikia publiką, akivaizdu, kad tai susiję su politika: jei nebus estetinio poveikio,

nebus ir politinio. Ir jeigu feministinė politika domisi, be kitų dalykų, „patyrimu", tada ji visiškai susijusi su estetika (...) feministinė kritika stengiasi dekonstruoti šitokią politikos ir estetikos priešpriešą: politiškai žvelgdamas į kritiką, feminizmas privalo suvokti estetikos kategorijų politiką lygiai taip pat, kaip ir suvokti politinio požiūrio į meną neišskleistą estetiką[8].

Antroji Moi knygos pusė skirta prancūzų rašytojoms feministėms Hélène Cixous, Luce Irigaray ir Juliai Kristevai, kurių darbus Moi laiko pavyzdžiais tų tekstų ir kritikos strategijų, kuriomis feminizmui reikia naudotis siekiant parodyti, kaip ideologija veikia diskursą, reprezentaciją ir tapatumą. Nors aišku, kad Moi žavisi šiomis rašytojomis, jų teorines pažiūras nagrinėja su tuo pačiu nepalenkiamu griežtumu. Baigdama savo knygą, Moi taip ir neranda nė vienos teoretikės, kurios pažiūros visiškai patenkintų griežtus autorės reikalavimus. Tačiau teorinė ir politinė šios knygos įtaiga liudija, jog tokia feministinė teorija įmanoma.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė SOLVEIGA DAUGIRDAITĖ

KAS BIJO VIRGINIOS WOOLF? FEMINISTINĖS WOOLF INTERPRETACIJOS

TORIL MOI

Apibendrintas atsakymas į šio skyriaus antraštėje keliamą klausimą būtų toks: nemažai kritikių feminisčių. Žinoma, nieko nuostabaus, kad daugelis kritikų vyrų laiko Woolf lengvabūde, bohemiška ir menkaverte Bloomsbury estete, tačiau tai, kad šios didžios feministės rašytojos nepripažįsta tokia daugybė jos dukterų – Anglijos ir Amerikos feminisčių, – reikia plačiau paaiškinti. Pavyzdžiui, garsi kritikė feministė Elaine Showalter subtiliai parodo nutolstanti nuo Woolf, pakeisdama jos knygos pavadinimą. *Savas kambarys* (*A Room of One's Own*) Showalter paverčia *Jų literatūra* (*A Literature of Their Own*), tuo lyg mėgindama parodyti savo problemišką nutolimą nuo moteriškosios literatūros tradicijos, kurią Showalter su meile nagrinėja savo knygoje.

Šiame skyriuje aš pirmiausia aptarsiu kai kuriuos neigiamus feminisčių atsiliepimus apie Woolf, pavyzdžiu imdama ilgą ir išsamų Elaine Showalter skyrių apie Woolf knygoje *Jų literatūra*. Po to nurodysiu keletą kitokio, pozityvesnio Woolf vertinimo aspektų, o pabaigoje apibendrinsiu ryškesnius feministinio požiūrio į Woolf bruožus. Šios apžvalgos tikslas – nušviesti ryšį tarp feministinės kritikos interpretavimų ir juos pagrindžiančių, dažnai nesąmoningų teorinių ir politinių prielaidų.

Woolf nepripažinimas

Didžiąją skyriaus apie Woolf dalį Elaine Showalter skiria Woolf biografijai ir knygos *Savas kambarys* aptarimui. Skyriaus pavadinimas – „Virginia Woolf ir skrydis į androginiją" – rodo autorės požiūrį į Woolf tekstus. Ji mėgina įrodyti, kad pačiai Woolf androginijos sąvoka, kurią Showalter apibrėžia kaip „emocijų srities, apimančios vyriškus ir moteriškus elementus, visišką pusiausvyrą ir kontrolę"[1], buvo „mitas, padėjęs jai išvengti konfrontacijos su jos pačios skausmingu moteriškumu ir leidęs užsmaugti ir nuslopinti savo pyktį bei ambicijas"[2]. Showalter atrodo, jog labiausiai feminizmui Woolf nusidėjo tuo, kad, „netgi išreikšdama feministinį konfliktą, Woolf norėjo jį peržengti. Jos troškimas patirti iš tiesų buvo troškimas pamiršti patirtį"[3]. Woolf teiginį, kad didelis rašytojas yra androginiškos prigimties, Showalter laiko bėgimu nuo „kamuojančio feminizmo"[4] ir įžvelgia tokį bėgimą *Kambaryje*.

Pradėdama šios esė aptarimą, Showalter pareiškia:

> Labiausiai stebina knygos teksto ir struktūros įtaiga, žaismingumas, pokalbio forma... *Kambarys* parašytas panašiai kaip ir Woolf grožiniai kūriniai, ypač *Orlando*, sukurtas tuo pačiu metu: kartojimas, hiperbolė, parodija, sąmojis ir daugybė požiūrio taškų. Kita vertus, nepaisant spontaniškumo bei intymumo iliuzijos, *Savas kambarys* – nepaprastai beasmenė ir gynybiška knyga[5].

Showalter parodo, kad „kartojimas, hiperbolė, parodija, sąmojis ir daugybė požiūrio taškų" padeda tiktai sukurti „didžiulę *Kambario* įtaigą" ir atitraukia dėmesį nuo idėjos, kurią Woolf mėgina perteikti savo esė. Ji toliau protestuoja prieš *Kambario* beasmeniškumą, kylantį iš to, kad Woolf vartojamas daugiabalsis pasakotojo „aš" suskyla į daugybę pasikartojančių subjekto požiūrio atmainų ir pokyčių, versdamas kritiką bandyti susidoroti ne su vienu požiūriu, o su gausybe perspektyvų. Dar daugiau, Woolf nesiteikia

išsamiai ir aiškiai atskleisti savo asmeninės patirties, bet visaip ją slepia ir parodijuoja tekste, įpareigodama Showalter aiškinti mums, jog „Fernhamas" iš tiesų yra Newnhamo koledžas, jog „Oxsbridge'as" iš tiesų *yra* Cambridge'as ir t.t.

Toks rašymo būdas, sukuriantis gausybę nuolat kintančių perspektyvų, akivaizdžiai erzina Showalter, ir ši galų gale pareiškia, jog „visa tai daro knygą erzinančią, apgaulingą, nepagaunamą; Woolf žaidžia su skaitytojais, neketindama būti visiškai rimta, atmesdama bet kokią nuoširdžią ar naikinamąją intenciją"[6]. Showalter mano, kad vienintelis būdas, kuriuo feministė gali deramai suprasti knygą, – tai „atsiriboti nuo pasakojamosios knygos strategijos"; ir jeigu ši sugebės tai padaryti, pamatys, jog *Kambarys* anaiptol nėra labai išlaisvinantis tekstas:

> Jei sugebėsime pažvelgti į knygą *Savas kambarys* kaip į literatūrinės moterų esteticizmo istorijos dokumentą ir atsiriboti nuo pasakojamosios jos strategijos, tai androginijos bei savo kambario sampratos nebebus nei tokios išlaisvinančios, nei akivaizdžios, kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio. Jos turi šešėlinę pusę – tremtinio ir eunucho sferą[7].

Showalter manymu, Woolf raštai nuolat išvengia kritiko vertinimo, nes jiems neįmanoma pritaikyti vieningo regėjimo kampo. Tokį „nepagaunamumą" Showalter interpretuoja kaip autentiškų feministinių dvasios būsenų, t.y. „pykčio ir susidvejinimo"[8], atsisakymą ir kaip duoklę Bloomsbury idealui – „meno ir politikos atskyrimui"[9]. Showalter mano, jog šis atskyrimas akivaizdus, nes Woolf „vengia vaizduoti savo asmeninę patirtį"[10]. Kadangi šis vengimas kliudo Woolf parašyti iš tikrųjų feministinį kūrinį, Showalter natūraliai prieina išvadą, jog *Trys ginėjos (Three Guineas)* ir *Kambarys* yra nevykę kaip feministinės esė.

Mano manymu, atsiriboti nuo *Kambario* pasakojamųjų strategijų yra tolygu visiškai jo neskaityti, o Showalter nepakantumą esė atžvilgiu kur kas labiau lemia kūrinio formos

ir stiliaus bruožai negu idėjos, kurias ji ekstrapoliuoja kaip esė turinį. Tačiau, norint geriau pagrįsti šią tezę, būtina pirmiausia atidžiai išnagrinėti teorines estetikos ir politikos ryšio prielaidas, kurias galima įžvelgti Showalter skyriuje.

Showalter savo minčių teorinio pagrindo niekur *Jų literatūroje* nepaaiškina. Bet, remiantis tuo, ką jau esame įžvelgę, vis dėlto galima būtų teigti, jog Showalter įsitikinusi, kad tekstas turi atspindėti autoriaus patirtį ir kuo autentiškiau skaitytojas šitą patirtį jaučia, tuo tekstas vertingesnis. Jos manymu, Woolf esė nesugeba perteikti skaitytojui jokios tiesioginės patirties daugiausia dėl to, kad Woolf, kaip aukštojo luomo moteriai, trūko neigiamo patyrimo, būtino gerai rašytojai feministei. Pasak Showalter, tai ypač akivaizdu *Trijose ginėjose*:

> Šiuo atveju Woolf pakišo koją jos atsiskyrimas nuo pagrindinės moterų judėjimo srovės. Nemaža žmonių supykdė knygos klasinės prielaidos, taip pat ir politinis jos naivumas. Tačiau svarbiau tai, kad Woolf buvo atkirsta nuo kasdienio moterų, kurias ji troško įkvėpti, gyvenimo supratimo; būdinga tai, jog ji maištavo kaip tik prieš tuos moterų gyvenimo aspektus, kurių pati niekada asmeniškai neišmanė, ir vengė atskleisti savo asmeninę patirtį[11].

Taigi Showalter pritardama cituoja Q.D. Leavis „negailestingai tikslią apžvalgą *Scrutiny* žurnale“, nes „Leavis iškėlė moterų patirties klausimą ir parodė, kad Woolf nieko apie ją nenutuokė“[12].

Šitaip Showalter leidžia suprasti, jog geras feministinis kūrinys privalo įtaigiai perteikti asmeninę atitinkamos socialinės terpės patirtį. Pagal šį apibrėžimą Woolf esė negali būti nė itin politiškos. Showalter požiūris šiuo klausimu atskleidžia didelį jos palankumą kūrybos formai, paprastai vadinamai kritiniu arba buržuaziniu realizmu, kuris nepaprastai trukdo pripažinti Virginios Woolf modernizmo vertę. Neatsitiktinai vienintelis žymus literatūros teoretikas, kurį Showalter mini skyriuje apie Woolf, yra marksistas

kritikas Georgas Lukácsas [13]. Žinant, kad pačią Showalter sunku apkaltinti polinkiu į marksizmą, ši sąjunga daugeliui skaitytojų gali pasirodyti keista. Tačiau Lukácsas buvo didelis realistinio romano, kurį jis laikė aukščiausia pasakojamosios formos kulminacija, šalininkas. Pasak jo, didieji realistai, pavyzdžiui, Balzacas ar Tolstojus, sugebėjo pavaizduoti žmogaus gyvenimo visumą socialiniame kontekste, šitaip atskleisdami pagrindinę istorijos tiesą – „nenutrūkstamą pažangią žmonijos raidą"[14]. Pasiskelbęs „proletariniu humanistu", Lukácsas teigia, jog „proletarinio humanizmo tikslas yra rekonstruoti visą žmogaus asmenybę, išlaisvinti ją nuo deformavimo ir susiskaldymo, kuriuos ji patyrė klasinėje visuomenėje"[15]. Didžiąją klasikinę meno tradiciją jis suvokia kaip pastangas stiprinti šį asmenybės vientisumo idealą netgi tokiomis istorinėmis sąlygomis, kai jį įgyvendinti įmanoma tik mene.

Reikiamą meno objektyvumo lygį, vaizduojant žmogų tiek kaip privatų individą, tiek ir kaip visuomenės pilietį, galima pasiekti tiktai vaizduojant *tipus*. Pasak Lukácso, tipas – tai „savita sintezė, organiškai susiejanti charakterių ir situacijų bendrumus ir skirtumus". Toliau jis primygtinai įrodinėja, kad „tikras didysis realizmas" yra pranašesnis už visas kitas meno formas:

> Tikras didysis realizmas vaizduoja žmogų ir visuomenę kaip tobulas vienoves, užuot atskleidęs vieną ar kitą kurį nors jų aspektą. Vertinant pagal šį kriterijų, meno kryptys, besiremiančios vien tik introspekcija ar vien tik ekstraversija, vienodai nuskurdina ir iškraipo tikrovę. Taigi realizmas yra trimatiškumas, visapusiškumas, suteikiantis charakteriams bei žmonių santykiams nepriklausomą gyvenimą[16].

Laikantis tokio požiūrio į meną, aišku, kad Lukácsui kiekvienas menas, parodantis „vientisos asmenybės skilimą į viešąją ir privačiąją, prisideda prie „žmogaus esmės iškraipymo"[17]. Nesunku suprasti, kaip šis Lukácso estetikos aspektas

galėtų patraukti daugelį feminisčių. Didžiausias Patricios Stubbs priekaištas visiems vyrų ir moterų romanams, parašytiems 1880–1920 m. tiek vyrų, tiek moterų, – kad jie nepateikia visuminio moterų asmeninio gyvenimo ir darbo vaizdo. Be to, Stubbs pakartoja Showalter neigiamą Woolf grožinės kūrybos įvertinimą pareikšdama, kad „čia nematyti nuoseklių pastangų sukurti naujus moterų tipus ir paveikslus" ir kad šį Woolf „nesugebėjimą perkelti savo feminizmą į romanus, atrodo, nulėmė, bent iš dalies, jos estetinės teorijos"[18]. Bet pats reikalavimas kurti naujus, realistinius moterų paveikslus rodo, jog net neabejojama, kad rašytojos feministės privalėtų pirmiausia naudoti realistines grožinės kūrybos formas. Taigi ir Stubbs, ir Showalter atmeta tai, ką jos laiko Woolf polinkiu nugramzdinti viską „į subjektyvaus suvokimo ūkanas"[19], rizikuodamos pakartoti stalinistinius Lukácso teiginius apie modernistinės kūrybos „reakcingumą". Lukácsui modernizmas – tai ryškiausia fragmentiško, subjektyvistinio, individualistinio psichologizmo, būdingo kapitalizmo slegiamam ir išnaudojamam subjektui, forma[20]. Jo manymu, futurizmas ir siurrealizmas, Joyce'as ir Proustas buvo dekadentiški, regresyvūs didžiojo antihumanisto Nietzsche's palikuonys, o jų menas pasitarnavo fašizmui. Tiktai nepalaužiamą tikėjimą humanistinėmis vertybėmis teigiantis menas galėjo tapti efektyviu ginklu kovojant su fašizmu. Šis visuotinės humanistinės estetikos iškėlimas leido Lukácsui netgi dar 1938 m. paskelbti, jog didžiausiais pirmosios XX amžiaus pusės rašytojais neabejojamai bus pripažinti Anatole'is France'as, Romainas Rolland'as bei Thomas ir Heinrichas Mannai.

Showalter, žinoma, nėra *proletarinė* humanistė kaip Lukácsas. Vis dėlto ir jos literatūros kritikoje atsiskleidžia tvirtas, nekvestionuojamas tikėjimas ne proletarinio, bet tradicinio buržuazinio, liberalios individualistinės krypties

humanizmo vertybėmis. Ten, kur Lukácsas mato harmoningo „vientisos asmenybės" ugdymo stabdymą bei žlugdymą, nulemtą nežmoniškų socialinių kapitalistinės visuomenės sąlygų, Showalter įžvelgia moters potencialo engimą, kurį lemia negailestingas patriarchalinės visuomenės seksizmas. Aišku, Lukácso visai nedomina specifinės *moterų* problemos, patriarchalinės visuomenės sudaromi sunkumai joms tapti vientisomis ir harmoningomis asmenybėmis; be abejonės, jis naiviai tikėjo, jog, sukūrus komunizmą, visi, taip pat ir moterys, taps laisvomis būtybėmis. Lygiai taip pat aišku, kad Showalter savo kritikoje nekreipia jokio dėmesio į būtinybę kovoti su kapitalizmu ir fašizmu. Jos reikalavimai, kad būtinas politiškas menas, apsiriboja kova su seksizmu. Todėl ji nepripažįsta Virginią Woolf sukūrus labai originalią teoriją apie seksizmo ir fašizmo ryšį kūrinyje *Trys ginėjos*; neatrodo, kad ji pritartų Woolf pastangoms toje pačioje esė susieti feminizmą su pacifizmu. Apie šią esė ji tepasako:

> *Trijų ginėjų* skambesys netikras. Esė kalba pernelyg dažnai tėra tuščiažodžiavimai ir klišės; stilistiniai pakartojimų, hiperbolių, retorinių klausimų triukai, pagyvinantys *Savą kambarį*, čia darosi įkyrūs ir isteriški[21].

Tradicinis Showalter humanizmas pakankamai išryškėja, kai ji pirmiausia kritikuoja Woolf už pernelyg didelį subjektyvumą, pasyvumą ir mėginimą išvengti moteriškosios lyties identifikacijos puolant į androginijos idėjos glėbį, o paskui priekaištauja Doris Lessing, kad ši paskutinėse savo knygose „moteriškąjį ego" įtraukia į platesnę kolektyvinę sąmonę[22]. Abiejų rašytojų trūkumai tie patys: nors ir skirtingai, jos abi nepripažįsta, kad individui būtina išsiugdyti vientisą, integralų savo tapatumą. Woolf ir Lessing radikaliai naikina asmenybės vientisumo sampratą – pagrindinę Vakarų vyriško humanizmo sąvoką ir vieną iš Showalter feminizmo ramsčių.

Lukácso, kurį netiesiogiai palaiko Stubbs ir Showalter, požiūriu, politika yra teisingas turinys, išreiškiamas tinkama realistine forma. Stubbs atrodo, kad Virginiai Woolf nepasisekė, nes ji nesugebėjo „tinkamai pavaizduoti moterų", t.y. vienodai gerai parodyti privatų ir viešą jų gyvenimą. Showalter savo ruožtu apgailestauja, kad Woolf neužteko pastabumo pamatyti, „kaip [moteriškoji patirtis] sustiprino [moteris]"[23]. Tokios kritikos potekstėje glūdi mintis, jog gera feministinė literatūra turi vaizduoti gyvenimiškas stiprias moteris, su kuriomis skaitytoja galėtų susitapatinti. Kaip tik tai siūlo Marcia Holly straipsnyje, pavadintame „Sąmonė ir autentiškumas: feministinės estetikos link". Pasak Holly, naujoji feministinė estetika gali nusigręžti „nuo formaliosios kritikos ir reikalauti, kad mes vertintume pagal autentiškumo standartus"[24]. Holly, irgi cituodama Lukácsą, taip pat teigia:

> Mes [kaip feministės] siekiame tikrai revoliucinio meno. Tam tikro kūrinio turinys, aišku, neprivalo būti feministinis, kad darytų šitą kūrinį humanistinį, taigi ir revoliucinį. Revoliucinis menas yra toks, kuris veikiau geriau atskleidžia žmogaus padėties esmę, užuot įamžinęs klaidingas ideologijas [25].

Holly manymu, ši universalizuojančios humanistinės estetikos kryptis leidžia tikėtis stiprių, raiškių moterų paveikslų literatūroje. Tai primena Tarybinių rašytojų kongreso 1934 m. keltus reikalavimus socialistiniam realizmui. Tik vietoj stiprių ir laimingų traktoristų ir fabrikų darbininkų mums dabar, matyt, reiktų reikalauti stiprių ir laimingų traktoriscių. Holly aiškina, kad „realizmas pirmiausia reikalauja nuosekliai (be jokių prieštaravimų) suvokti tas problemas (emocijas, motyvus, konfliktus), kurios nagrinėjamos darbe"[26]. Susiduriame su dar vienu Showalter vieningos vizijos reikalavimo variantu, su jos piktinimusi, kad Woolf remiasi besikeičiančiais pliuralistiniais požiūriais, neleisdama sutapatinti

savęs nė su vienu iš daugelio jos teksto „aš". Taigi ginčo ratas užsidarė.

Feministės, panašios į Showalter ir Holly, nesugeba suprasti, kad jų atstovaujamas tradicinis humanizmas iš tiesų yra patriarchalinės ideologijos dalis. Jo branduolys yra vientisas „aš" – individualus arba kolektyvinis, – paprastai vadinamas Žmogumi *(Man)*. Kaip pasakytų Luce Irigaray arba Hélène Cixous, šis integruotas „aš" iš tiesų yra falinis „aš", sukurtas pagal savimi patenkinto stipraus falo modelį. Būdamas didingai autonomiškas, jis atsikrato visų savo konfliktų, prieštaravimų ir dvilypumų. Pasak šios humanistinės ideologijos, „aš" yra *vienintelis* istorijos ir literatūrinio teksto *autorius*: humanistinis kūrėjas yra galingas, falinis ir vyriškos lyties; autoriaus santykis su jo tekstu yra toks pat kaip Dievo su jo pasauliu[27]. Istorija, arba tekstas, yra ne kas kita kaip šio ypatingo individo „išraiška": visas menas tampa autobiografija, vien tik langu į „aš" ir pasaulį, jis neturi jokios realybės pačios savaime. Tekstas redukuojamas į pasyvią, „moterišką" neginčijamo, „nekintamo", „vyriško" pasaulio arba „aš" refleksiją.

Kaip išgelbėti Woolf feministinei politikai: keletas alternatyvaus interpretavimo aspektų

Mes ką tik aptarėme kai kuriuos nematomus Lukácso požiūrio bruožus, slypinčius dabartinėje humanistinėje kritikoje. Didžiausias tokio požiūrio trūkumas akivaizdus jau iš to, kad jis neleidžia feminizmui pasisavinti didžiausios šio šimtmečio anglų rašytojos veikalų, nors Woolf buvo ne tik labai talentinga romanistė, bet ir atvira feministė bei atsidavusi kitų moterų kūrybos skaitytoja. Nekelia abejonių faktas, kad jei kritikės feministės nesugeba teigiamai politiškai

ir literatūriškai įvertinti Woolf kūrybos, tai kalti ne Woolf tekstai, o jų pačių kritinės ir teorinės pozicijos. Bet ar turi feministės alternatyvą tokiam negatyviam Woolf interpretavimui? Pažvelkime, ar kitoks teorinis nusistatymas neišgelbėtų Virginios Woolf feministinei politikai[28].

Showalter pageidauja, kad literatūros tekstas suteiktų skaitytojui tam tikrą saugumo pojūtį, tvirtą pasaulio vertinimo perspektyvą. Woolf, antra vertus, rašė taip, kad jos rašymo formą šiandien galėtume pavadinti „dekonstruktyvia", besiremiančia dvilype diskurso prigimtimi ir ją atskleidžiančia. Savo tekstais Woolf praktiškai parodo, kad neįmanoma kalbos susaistyti viena pagrindine reikšme. Prancūzų filosofo Jacques'o Derrida nuomone, kalba yra ne kas kita kaip nepaliaujamas reikšmės skleidimasis, todėl kiekvieną bandymą surasti esminę, visiškai stabilią reikšmę reikėtų laikyti metafiziniu. Nėra jokio galutinio elemento, jokio pagrindinio vieneto, jokio *transcendentalinio signifikato*, kuris būtų *savaime* reikšmingas ir išvengtų nuolatinio lingvistinio skaidymosi ir skleidimosi. Laisvas signifikatų žaismas niekad neduos galutinės, vieningos reikšmės, kuri savo ruožtu pagrįstų ir paaiškintų visas kitas reikšmes[29]. Kaip tik tokios teksto ir kalbos teorijos pagrindu galime interpretuoti žaismingas Woolf perspektyvos slinktis ir pokyčius tiek grožinėje kūryboje, tiek ir *Kambaryje* kaip kažką daugiau nei vien piktą aistrą paerzinti rimtą kritikę feministę. Sąmoningai panaudodama judrią, jausminę kalbos prigimtį, Woolf atmeta metafizinį esencializmą, kuris yra patriarchalinės ideologijos pagrindas ir kuris skelbia Dievą, Tėvą arba falą transcendentaliniu jos signifikatu.

Tačiau Woolf eina dar toliau: ji ne tik neesencialistiškai rašo, bet ir labai skeptiškai įvertina vyrišką humanistinę esmiško žmogaus tapatumo sampratą. Koks gali būti šis sau tapatus tapatumas, jei visos reikšmės tėra nepaliaujamas

skirtingumų žaismas, jei *nebuvimas* yra toks pat reikšmės pagrindas kaip ir buvimas? Humanistine tapatumo sąvoka abejoja ir psichoanalitinė teorija, kurią, be abejo, Woolf išmanė. „Hogarth Press", įsteigta Virginios ir Leonardo Woolfų, paskelbė pirmuosius pagrindinių Freudo veikalų vertimus į anglų kalbą, o kai 1939 m. Freudas atvyko į Londoną, Virginia Woolf buvo nuėjusi jo aplankyti. Žinoma ir tokia intriguojanti smulkmena, kad Freudas įteikė jai narcizą.

Woolf, kaip ir Freudas, manė, jog pasąmonės stimulai ir troškimai nuolat veikia mūsų sąmoningas mintis ir jausmus. Psichoanalizei žmogus yra sudėtinga esybė, ir sąmonė sudaro tik menką jos dalį. Pripažįstant tokią subjekto koncepciją, nebeįmanoma teigti, jog netgi sąmoningi mūsų norai ir jausmai kyla iš vientiso „aš", nes mes neturime supratimo apie galimus neribotus pasąmonės procesus, nulemiančius mūsų sąmoningą mąstymą. Todėl sąmoningą mąstymą turime suvokti kaip „iš anksto sąlygotą" daugybės struktūrų, susipynusių į nestabilų darinį, kurį liberalieji humanistai vadina „aš" apraiška. Šios struktūros apima ne tik nesąmoningus seksualinius troškimus, baimes ir fobijas, bet ir gausybę prieštaringų duomenų, socialinių, politinių, ideologinių faktorių, apie kuriuos mes taip pat nieko nežinome. Antihumanistas pasakytų, kad kaip tik ši paini prieštaringų struktūrų sistema sukuria subjektą ir jo patirtį, o ne atvirkščiai. Toks požiūris jokiu būdu nemenkina individo patirties tikrumo ar vertės; tiesiog tai reiškia, jog ši patirtis gali būti suprasta tik ištyrinėjus daugybę jos determinantų. Sąmoningas mąstymas yra tik vienas iš jų, ir tai labai nepatikimas. Jei šitokiu požiūriu traktuosime literatūros tekstą, pamatysime, kad bandymai literatūros kūriniuose nustatyti vientisą individo „aš", lyties tapatumą ar netgi „teksto tapatumą" turi būti vertinami kaip drastiškai reduktyvūs.

Kaip tik šiuo požiūriu Showalter pasiūlymas atsiriboti

nuo pasakojamųjų teksto strategijų yra tolygus siūlymui apskritai jo neskaityti. Juk tik nuodugniai išnagrinėję visų lygių teksto strategijas, galėsime atskleisti tam tikrus konfliktiškus, prieštaringus elementus, kurie ir sudaro kaip tik šį tekstą, turintį kaip tik šiuos žodžius ir šią sandarą. Humanistų troškimas aptikti vieningą viziją ar mintį (arba, pasak Holly, „neprieštaringą pasaulio suvokimą“) iš tikrųjų yra reikalavimas skaityti literatūrą griežtai reduktyviai; net ir tokios eksperimentuotojos kaip Woolf atveju šitoks skaitymo būdas teikia mažai vilčių suprasti svarbiausias problemas, kurias kelia pionieriški teksto kūrimo būdai. „Neprieštaringas pasaulio suvokimas“, kaip māno Lukácso oponentas marksistas Bertoldas Brechtas, ir yra reakcingas.

Prancūzų filosofė feministė Julia Kristeva aiškino, jog modernistinė Lautréamonto, Mallarmé ir kitų poezija yra „revoliucinė“ rašymo forma. Modernistinis eilėraštis, jo netobuli vaizdai, elipsės, lūžiai, loginių konstrukcijų trūkumas – tai tokia rašymo rūšis, kurioje kūno ir pasąmonės ritmai pajėgia pralaužti griežtą racionalistinį įprastos socialinės reikšmės luobą. Kadangi šią įprastą socialinę reikšmę Kristeva laiko struktūra, nulemiančia visą simbolinę tvarką, t.y. visas visuomenines ir kultūrines institucijas, tai simbolinės modernistinės poezijos kalbos fragmentiškumas jai atrodo esąs visuotinės *socialinės* revoliucijos paralelė ir pranašas. Taigi, anot Kristevos, egzistuoja *specifinis rašymo būdas*, kuris jau savaime yra „revoliucinis“, analogiškas lyties bei politikos transformacijai, ir tai, kad jis egzistuoja, liudija esant įmanoma iš vidaus pakeisti simbolinę ortodoksinės visuomenės tvarką[30]. Tad galima teigti, jog Woolf atsisakymas rašyti savo esė vadinamuoju racionalistiniu ar loginiu rašymo būdu (be jokių grožinių puošmenų) rodo ne mažesnį atotrūkį nuo simbolinės kalbos, kaip ir daugelis jos romanuose vartojamų kūrybos priemonių.

Be to, Kristeva aiškina, kad daugelis moterų sugebės leisti vadinamosioms pasąmonės „spazminėms galioms" suardyti jų kalbą, nes jos turi stiprų ryšį su ikiedipiniu motinos simboliu. Tačiau jeigu šios pasąmonės pulsacijos visiškai užvaldytų subjektą, jis galėtų būti nublokštas atgal į ikiedipinį, arba vaizduotės, chaosą ir galėtų tapti psichiškai nesveikas. Kitaip sakant, subjektas, kurio kalba leidžia šioms galioms suardyti simbolinę tvarką, smarkiai rizikuoja išeiti iš proto. Šiame kontekste periodiški Woolf psichinės ligos priepuoliai gali būti siejami su jos tekstų strategijomis ir su jos feminizmu. Juk simbolinė tvarka yra patriarchalinė tvarka, kurią valdo Tėvo įstatymas, ir kiekvienas subjektas, kuris mėgina ją sužlugdyti, leidžia pasąmonės galioms prasibrauti pro simbolinį slopinimą, maištauja prieš šią tvarką. Woolf pati skaudžiai pajuto patriarchalinio psichiatrinio isteblišmento prievartą, ir *Ponia Dalloway* ne tik kandžiai pajuokia šią profesiją (jos atstovas yra seras Williamas Bradshawas), bet ir nepaprastai įžvalgiai pavaizduoja sąmonę, apimtą „vaizduotės" chaoso, – tai Septimuso Smitho paveikslas. Septimusą iš tikrųjų galime laikyti neigiama paralele Clarissai Dalloway, kuri pati nenuslysta į grėsmingą beprotybės bedugnę tik todėl, kad sugeba užgniaužti savo aistras ir troškimus, tapti šalta, bet puikia moterimi, kuria taip žavimasi patriarchalinėje visuomenėje. Woolf parodo ir pasąmonės galių prasiveržimo keliamą pavojų, ir kainą, kurią turi sumokėti moteris, jeigu jai pavyksta išsaugoti normalią psichinę būklę, šitaip išlaikydama šiokią tokią pusiausvyrą tarp vadinamosios „moterų" beprotybės sureikšminimo ir pernelyg skuboto simbolinės tvarkos vertybių atsisakymo[31].

Akivaizdu, kad Juliai Kristevai asmenybės revoliucinį potencialą lemia ne biologinė lytis, o jo arba jos užimama subjekto pozicija. Jos pažiūros į feministinę politiką atspindi šį biologizmo ir esencializmo atmetimą. Ji aiškina, jog į feministinę kovą istoriškai ir politiškai reikia žiūrėti kaip į trijų

lygmenų kovą, kurią schemiškai galima apibendrinti taip:

1. Moterys reikalauja lygiai dalyvauti simbolinėje tvarkoje. Liberalusis feminizmas. Lygybė.

2. Moterys atmeta vyriškąją simbolinę tvarką dėl skirtumo. Radikalusis feminizmas. Moteriškumo išaukštinimas.

3. (Tai pačios Kristevos požiūris.) Moterys neigia vyriškumo ir moteriškumo dichotomiją kaip metafizinę.

Kaip tik trečiasis požiūris sugriovė vyriškumo ir moteriškumo opoziciją ir todėl neišvengiamai meta iššūkį pačiai tapatumo sąvokai. Kristeva rašo:

> Trečiuoju požiūriu, kuriam aš labai pritariu, – kurį aš įsivaizduoju? – pačią vyro/moters dichotomiją, kaip dviejų konkuruojančių esybių opoziciją, galima priskirti *metafizikai.* Ką gali „tapatumas", net ir „lyties tapatumas", reikšti naujoje teorinėje bei mokslinėje erdvėje, kurioje metamas iššūkis pačiai tapatumo sąvokai?[32]

Reikėtų šiek tiek paaiškinti santykį tarp antrosios ir trečiosios pozicijų. Jeigu, ginant trečiąją poziciją, visiškai atmetamas antrasis etapas (o aš nemanau, kad taip yra), daroma apmaudi politinė klaida. Feministams ir toliau tebėra *politiškai* svarbu ginti moteris *kaip* moteris, kad atsispirtume patriarchalinei priespaudai, kuri skrupulingai niekina moteris *kaip* moteris. Tačiau „nedekonstruota antrojo lygmens" feminizmo forma, nesuvokusi metafizinės lyties tapatumo prigimties, rizikuoja virsti atvirkštine seksizmo forma. Taip įvyksta nekritiškai perimant tas pačias metafizines kategorijas, kurias sukūrė patriarchalizmas, kad išlaikytų moteris jų vietoje, nors ir mėginama suteikti šioms senosioms kategorijoms naujų, feministinių vertybių. Kristevos „dekonstruotojo" feminizmo formos pripažinimas palieka viską kaip buvę – mūsų politinės kovos pozicijos nesikeičia, – bet, kita vertus, radikaliai pakeičia patį šitos kovos prigimties supratimą.

Aš manyčiau, šiuo atžvilgiu Kristevos feminizmas pakartoja beveik prieš šešiasdešimt metų Virginios Woolf gintą

požiūrį. Vertinant šiuo aspektu, *Į švyturį* (*To the Lighthouse*) atskleidžia destruktyvią metafizinio tikėjimo tvirtais ir nekintamais lyčių tapatumais prigimtį. Jiems atstovauja ponas ir ponia Ramsay, o Lily Briscoe (menininkė) yra asmenybė, kuri griauna šią opoziciją, jaučia jos pražūtingą poveikį ir bando, kiek leidžia vis dar griežta patriarchalinė tvarka, gyventi kaip savarankiškai moteriai – nepaisančiai luošinančių lyties tapatumo rėmų, į kuriuos visuomenė mėgina ją įsprausti. Kaip tik šiame kontekste reikėtų nagrinėti ir svarbią Woolf androginijos sąvoką. Tai nėra, pasak Showalter, bėgimas nuo fiksuotų lyties tapatumų, bet klaidinančios jų metafizinės prigimties pripažinimas. Woolf ne bėga nuo šių sąvokų, kad jų bijo, o atmeta jas, nes ji suprato, kas jos yra. Ji suprato, jog tikrasis feministinės kovos tikslas ir privalo būti išardyti pražūtingas binarines vyriškumo ir moteriškumo opozicijas.

Carolyna Heilbrun nuostabioje knygoje *Androginijos link* (*Toward Androgyny*), išleistoje 1973 m., panašiais terminais apibūdina androginiją, kurią ji supranta kaip „nesuvaržytą ir todėl visiškai neapibrėžtą prigimtį"[33]. Vėliau, kai ji nutarė, kad būtina atskirti androginiją nuo feminizmo, netiesiogiai apibūdino Woolf kaip nefeministę – šis atskyrimas, atrodo, remiasi tikėjimu, jog tik pirmieji du iš trijų Kristevos nurodytų kovos lygmenų gali būti laikomi feministinėmis strategijomis. Ji pripažįsta, kad šiandieninėje visuomenėje būtų sunku atskirti androginijos ir feminizmo šalininkus, „nes vyrai turi stiprią valdžią, o moterys politiškai silpnos"[34], tačiau nedaro išvados, kad feministės galėtų faktiškai siekti androginijos. Priešingai negu Heilbrun, aš drauge su Kristeva pabrėžčiau, kad teorija, reikalaujanti dekonstruoti lyties tapatumą, yra pati tikriausia feministinė teorija. Dėl Woolf klausimas greičiau būtų toks: ar labai pažangus feminizmo tikslų supratimas nesukliudė jai užimti pažangios politinės

pozicijos tų laikų feministinėje kovoje? Remdamiesi jos kūriniu *Trys ginėjos* (ir *Savas kambarys*), atsakytume į šį klausimą tikrai neigiamai. *Trijų ginėjų* autorė pasirodo puikiai suprantanti ir liberalaus, ir radikalaus feminizmo keliamą pavojų (Kristevos pirmasis ir antrasis lygmenys), todėl gina „trečiąjį lygmenį"; bet vis dėlto ji tvirtai pripažįsta moterų teisę į finansinę nepriklausomybę, išsilavinimą, laisvą profesijos pasirinkimą – visus svarbiausius 1920–1930 m. feministų reikalavimus.

Nancy Toppin Bazin žiūri į Woolf androginijos sampratą kaip į vyriškumo ir moteriškumo *vienybę* – visai priešingai, negu vertinant ją kaip šios priešstatos ardymą. Bazin manymu, Woolf vartojamos vyriškumo ir moteriškumo sąvokos išlaiko visą savo esminę reikšmę. Ji aiškina, jog Lily Briscoe romane *Į švyturį* turi būti laikoma nė kiek ne mažiau moteriška už ponią Ramsay ir jog androginiškoji romano idėja yra *pusiausvyra* tarp vyriškų ir moteriškų „tiesos ieškojimo būdų" [35]. Herbertas Marderis savo kūrinyje *Feminizmas ir menas* (*Feminism and Art*), priešingai, gina nuvalkiotą ir tradicinį požiūrį, kad pati ponia Ramsay laikytina androginijos idealu: „Ponia Ramsay – žmona, motina, šeimininkė – yra androginiška gyvenimo menininkė, kurianti visa savo esybe". Heilbrun teisi atmesdama tokią pažiūrą ir sakydama:

> Tik apgraibomis užčiuopę kelią pro sentimentalumo ir nereikalingų biografinių duomenų ūkanas, atskleidžiame, kaip toli poniai Ramsay iki androginijos ir visapusiškumo, kad ji tokia pat vienpusiška ir neigianti gyvenimą kaip ir jos vyras[36].

Daugybė kritikų, kurie kartu su Marderiu ponias Ramsay ir Dalloway laiko Woolf moteriškumo idealais, šitaip išduoda arba savo rudimentinį seksizmą (lytys yra iš esmės skirtingos, ir taip turi būti), arba prisirišimą prie to, ką Kristeva vadina „antrojo lygmens" feminizmu: moterys skiriasi nuo vyrų ir atėjo laikas joms išaukštinti savo lytį.

Mano manymu, abiem atvejais Woolf kūryba yra nesuprasta. Panašiai Kate Millett rašo:

> Virginia Woolf išaukštino dvi namų šeimininkes, ponias Dalloway ir Ramsay, aprašė Rhodos savižudišką nelaimę *Bangose (The Waves)*, tačiau nepaaiškino jos priežasčių, ir argumentuotai, bet kažkaip nevykusiai – gal todėl, kad pati buvo neįsitikinusi, – atskleidė moters menininkės žlugimą Lily Briscoe paveikslu[37].

Taigi Derrida ir Kristevos teorijų sintezė turėtų duoti visai neblogą pagrindą būsimiems feministiniams Woolf tyrinėjimams. Tačiau svarbu suprasti ir politinį Kristevos teiginių ribotumą. Nors jos požiūris į „subjekto politiką" yra svarus indėlis į revoliucinę teoriją, tačiau jos įsitikinimas, kad vidinė subjekto revoliucija yra tam tikra vėlesnės socialinės revoliucijos įžanga, smarkiai apsunkina kokią nors materialistinę visuomenės analizę. Kristevos teorijų stiprybė yra kalbos politikos, kaip materialinės ir socialinės struktūros, akcentavimas, bet ji menkai arba visiškai neatsižvelgia į kitas prieštaringas ideologines ir materialines struktūras, kurios privalo būti visų radikalių visuomenės pasikeitimų dalis. Šias ir kitas problemas aptarsime skyriuje apie Kristevą. Vis dėlto reikia pabrėžti, kad Kristevos problemų „sprendimas" – tai ne sparčiai grįžti prie Lukácso, bet integruoti ir iš naujo įvertinti jos idėjas platesniame feministinės ideologijos teorijos kontekste.

Marksistinės feministinės kritikos atstovė Michèle Barrett pabrėžė materialistinius Woolf politikos aspektus. Veikalo *Virginia Woolf: moterys ir kūryba* (*Virginia Woolf: Women and Writing*) įžangoje ji teigia:

> Virginios Woolf kritinėse esė pateikiama neturinti analogo moterų literatūros raidos apžvalga, išsami autorės pirmtakių bei amžininkių kūrybos analizė, skiriama pakankamai dėmesio moterų sąmoningumą veikusioms materialinėms sąlygoms[38].

Tačiau Barrett įvertina Woolf tiktai kaip eseistę ir kritikę –

ji linksta manyti, jog grožinėje kūryboje Woolf estetinė teorija, ypač androginiškojo meno koncepcija, „praranda visokį sąlytį su materialistinėmis pažiūromis, skelbiamomis *Savame kambaryje*[39]. Kristeviška Woolf kūrybos analizė, kaip minėjau, nepripažintų šios binarinės estetikos bei politikos opozicijos ir Woolf kūrybos politiškumą įžvelgtų *kaip tik jos tekstualinėje praktikoje*. Žinoma, ši praktika kur kas ryškesnė romanuose negu daugumoje esė.

Dar viena kritikių feminisčių grupė, susitelkusi apie Jane Marcus, nuosekliai gina radikalų Woolf kūrybos interpretavimą, nesiremdama nei marksistine, nei poststruktūralistine teorija. Jane Marcus vadina Woolf „kovotoja partizane su Viktorijos laikų sijonu"[40] ir laiko ją tiek socializmo, tiek ir feminizmo lydere. Vis dėlto Marcus straipsnis „Pamąstykime kaip mūsų motinos" labai akivaizdžiai parodo, kaip sunku įtikinamai pagrįsti tokią nuomonę. Straipsnio pradžioje autorė tvirtina:

> Virginiai Woolf rašymas buvo revoliucinis veiksmas. Woolf susvetimėjimas patriarchalinei britų kultūrai ir jos kapitalistinėms bei imperialistinėms formoms ir vertybėms buvo toks stiprus, kad ji rašė kupina baimės ir ryžto. Ši kovotoja partizanė su Viktorijos laikų sijonu drebėjo iš baimės kirsdama smūgius priešui[41].

Ar mes turėtume įžvelgti priežastinį ryšį tarp pirmojo ir tų dviejų sakinių – kad rašymas Woolf buvo revoliucinis veiksmas, *nes* ji drebėjo iš baimės rašydama? O gal šią pastraipą reikėtų suprasti kaip išplėstinę metaforą, vaizduojančią *kiekvienos* moters, rašančios patriarchalinėmis sąlygomis, baimę? Tokiu atveju mes nieko įdomaus apie savitą Woolf rašymo būdą nesužinosime. Arba gal pirmasis sakinys yra teiginys, kurį kiti du privalo pagrįsti? Jeigu taip, tai argumentas irgi nevykęs. Marcus čia neproblemiškai griebiasi biografinių duomenų savo tezei apie Woolf kūrybos prigimtį paremti: skaitytoją bandoma įtikinti labiau

apeliuojant į biografiją, o ne į tekstus. Bet negi tikrai taip svarbu, ar Woolf drebėdavo prie rašomojo stalo, ar ne? Juk svarbu tik tai, ką ji rašė? Tokiais pat emocionalistiniais argumentais Marcus vėl remiasi detaliai nagrinėdama tariamas paraleles tarp Woolf ir vokiečių kritiko marksisto Walterio Benjamino („Ir Woolf, ir Benjaminas fašistinės tironijos akivaizdoje verčiau rinkosi savižudybę negu tremtį"[42]). Bet juk Benjamino savižudybę Ispanijos pasienyje, kai jis, Vokietijos žydas, bėgantis iš nacių okupuotos Prancūzijos, pabijojo pakliūti į gestapo nagus, ir Woolf savižudybę nuosavų namų sodelyje neokupuotoje Anglijoje reikėtų vertinti skirtingai, kad ir kokį politizuotą įsivaizduotume buvus jos asmeninį gyvenimą. Gretindama biografijas, Marcus siekia pavaizduoti Woolf kaip nepaprastą asmenybę ir šitaip vėl grįžti prie pasenusio istorinės-biografinės kritikos metodo, išėjusio iš mados 1930 m., atsiradus Naujajai Amerikos kritikai. Labai ginčytina, ar gali radikalus feministinis vertinimas remtis nė kiek nepakeistais tradiciniais metodais.

Matome, kad dabartinė anglų ir amerikiečių feministinė kritika linkusi interpretuoti Woolf tradicinėmis estetinėmis kategorijomis, daugiausia grindžiamomis liberaline humanistine Lukácso estetika, su kuria sėkmingai polemizavo Brechtas. Antihumanistinė interpretacija, kuri, manyčiau, geriau atskleistų politinę Woolf estetikos prigimtį, dar neparašyta. Vienintelę studiją apie Woolf, pagrįstą tam tikrais teoriniais poststruktūralistinės minties laimėjimais, parašė vyras, Perry Meiselas, ir nors tai jokiu būdu nėra nei antifeministinis, nei nefeministinis veikalas, jis daugiausia dėmesio skiria Walterio Paterio įtakai Woolf. Meiselas yra vienintelis man žinomas kritikas, pajutęs radikaliai dekonstruktyvų Woolf tekstų pobūdį:

„Skirtingumas" yra svarbiausias tiek Woolf, tiek ir Paterio principas, todėl negali būti jokių natūralių ar įgimtų savybių, netgi tarp lyčių,

kadangi visi bruožai, visa kalba, netgi seksualumo kalba, kyla iš pačių skirtumų savaime[43].

Be to, Meiselas įžvalgiai nurodo, kad šis skirtumo principas neleidžia išrinkti kurio nors vieno Woolf veikalo, geriau atspindinčio „vulfiškąją" esmę nei kiti, nes didžiulis Woolf tekstų įvairumas „trukdo manyti vieną Woolf karjeros momentą buvus svarbesnį negu kitas". Meiselas laiko klaida „ieškoti sąsajų tarp aš ir autorės, nes [Woolf] diskursas suardo ir iščentruoja juos abu, iškreipia tas kategorijas, kuriomis mes remiamės"[44].

Išnagrinėję feministinius Woolf vertinimus, prieiname paradoksalią išvadą: ją dar turi deramai suprasti ir įvertinti jos dukros feministės Anglijoje bei Amerikoje. Lig šiol jos atmesdavo Woolf kaip nepakankamą feministę arba garbindavo ją atmesdamos jos kūrybą. Daugiau ar mažiau ne savo noru vartodamos tradicinės vyrų akademinės hierarchijos humanistinės estetikos kategorijas, kritikės feministės gerokai susilpnino savo iššūkio šiai institucijai poveikį. Tad šioje tradicijoje vienintelis skirtumas tarp feministinės ir nefeministinės kritikos tėra formalios politinės kritiko pažiūros. Šitaip kritikė feministė ne savo noru atsiduria tokioje padėtyje, kad nebepajėgia interpretuoti Virginios Woolf kaip pažangios, neabejojamai genialios rašytojos feministės. Mūsų tikslas turėtų būti tokia feministinė kritika, kuri būtų teisinga ir pagarbi didžiajai savo motinai ir seseriai.

Versta iš: Toril Moi. *Sexual / Textual Politics.* – London: Methuen, 1985.

Vertė LINA BALČIŪTĖ

JULIET MITCHELL

Iš visų teorinių XX a. diskursų kaip tik psichoanalizė turėjo didžiausią reikšmę šiuolaikinės feministinės teorijos plėtojimui. Geriausiai šitai paaiškina tai, kad psichoanalizė, kitaip negu kitos teorijos, vienu iš pagrindinių tyrinėjimo objektų laiko žmonių seksualumą. Ji analizuoja kultūrines ir psichologines seksualumo ištakas, jo struktūrinantį vaidmenį šeimoje ir jo reikšmę individo psichikos, charakterio ir tapatumo formavimuisi. Pasak Amerikos feminizmo teoretikės Jane Flax (žr. jos straipsnį), Freudo teorija pateikia vieną iš išsamiausių dabartinių savojo „aš" sampratų, nes ji siekia „paiškinti tokią būtybę, kuri vienu metu yra kūniška, aistringa, racionali, kalbanti, istorinė, socialinė, yra kurios nors lyties, pavaldi tiek „nekintamiems" pasąmoniniams, tiek ir laikiniams dėsniams ir pajėgi būti nepriklausoma nuo socialinių ir biologinių determinantų"[1]. Psichoanalizė, teigdama lytiškumą ir pasąmonę esant žmogaus subjektyvumo branduoliu, kartu griežčiausiai kritikuoja švietėjiškąjį racionalumą; taigi, ją galima traktuoti kaip postmoderniojo mąstymo pirmtakę ir teorinę bazę. Visais šiais atžvilgiais psichoanalizė taip pat padeda ir feministinės teorijos tikslams. Kadangi psichoanalizė turėjo įtakos visoms humanitarinių ir socialinių mokslų šakoms, tad jos indėlį – ir kartu kontroversiškumą – galima įžvelgti visose moters lyties tyrinėjimų srityse.

Juliet Mitchell buvo viena iš pirmųjų feminisčių, įrodinėjusių Freudo idėjų svarbą feministinei teorijai savo knygoje *Psichoanalizė ir feminizmas*[2]. Flax nuomone, reikšmingiausias Mitchell indėlis į feministinį psichoanalizės interpretavimą buvo jos primygtinis tvirtinimas, kad Freudas lyčių skirtumą kildino iš patriarchalinių sociokultūrinių santykių, kurie buvo priešpriešinti biologijai. Argumentus, kuriais Mitchell gynė Freudo psichoanalizę nuo vis stiprėjančios feministinės kritikos aštuntojo dešimtmečio pradžioje, Flax apibendrina šitaip:

> Mitchell įrodinėja, kad Freudo teorija turi būti suprasta kaip paaiškinimas to, kaip kiekvienas individas įsisąmonina „patriarchalinį įstatymą" ir kaip tas įsisąmoninimas determinuoja psichinę struktūrą. Nereikia Freudo pateiktos moterų psichologijos analizės suprasti kaip nurodymo, t.y. kaip moterų kentėjimo ir jų vietos patriarchalizme pateisinimo, bet, ko gero, ją reikia suprasti kaip neišvengiamų patriarchalinių socialinių santykių įtakos psichiniam vystymuisi padarinių aprašymą. Moterų mazochizmas, falo pavydas, menkai susiformavęs moterų superego turi būti suprasti kaip patriarchalinio įstatymo primetimo moterims rezultatas. Freudo teorija savo turiniu yra revoliucinė, nes ji išsamiau ir visapusiškiau negu kitos psichologinės teorijos atskleidžia moterų kentėjimą, kurios kentės tol, kol gyvens paklusdamos „Tėvo įstatymui"[3].

Čia pateikiamas Mitchell straipsnis – tai jos įvadas iš angliškai išleistų prancūzų psichoanalitiko Jacques'o Lacano tekstų apie moterų seksualumą rinkinio. Šis tekstas buvo pasirinktas todėl, kad čia aiškiai apibendrinama sudėtinga Freudo teorija apie moterų seksualumą ir tapatumą ir kad paaiškinama, kodėl Lacano pateikta Freudo reinterpretacija darė didelę įtaką feministinei teorijai.

Nuo septintojo dešimtmečio pabaigos feminizmo teoretikai susiskirstė: vieni atmeta Freudo teoriją kaip biologinį patriarchalinių santykių įteisinimą, kiti ieško alternatyvių psichoanalizės interpretacijų, o kai kurie toliau teigia, panašiai kaip Mitchell, kad feministai gali pripažinti Freudo

teoriją be esminių jos pakeitimų. Toril Moi nuomone, kategoriškas feministų, pavyzdžiui, Kate Millett[4], Freudo teorijos atmetimas būdingas ankstyviausiajam šiuolaikinio feminizmo etapui, kai buvo ieškoma pozityvių moters vaizdinių, o moterų pavergimas buvo aiškinamas kaip sąmoningas vyrų sąmokslas. Tai, ką Flax pateikia kaip alternatyvų požiūrį į psichoanalizę, yra iš dalies nulemta Amerikoje dominuojančios objekto santykių teorijos mokyklos, ir čia daugiausia dėmesio skiriama ankstyvajam vaiko ryšiui su motina, kai motina tampa pirmuoju meilės objektu. Ši tendencija ryški ir Dorothy Dinnerstein, ir Nancy Chodorow kūriniuose. Jos, Flax nuomone, psichoanalitinę mintį plėtoja tuo aspektu (motinos-vaiko ryšys), dėl kurio pats Freudas pripažino savo silpnumą.

Knygoje *Undinė ir minotauras: lyčių pasiskirstymas ir žmonijos negalia*[5] Dinnerstein analizuoja ypatingo moterų rūpinimosi kūdikiais ir mažais vaikais padarinius atsižvelgdama į tai, ką ji laiko pamatine žmogaus egzistencijos dilema: t.y. nors mes sugebame kurti savo aplinką ir esame už tai atsakingi, bet mes niekada tobulai nekontroliuosime tos aplinkos. Kūdikio ir motinos ryšio prisiminimas lieka pasąmonėje kaip palaiminga priklausomybė ir kaip bauginantis bejėgiškumas. Kadangi istoriškai moterys buvo itin atsakingos už vaikus, jos tampa šių sumišusių jausmų objektais ir, žinoma, civilizacijos, kurią vyrai kuria tik užkariaudami gamtą, atpirkimo ožiais. Ir kol moterų dalyvavimas kuriant istoriją yra šitaip apribotas, vyrai yra verčiami užgniaužti savo emocionalumą ir žiūrėti į moterį kaip į pagrindinį ryšį su žmogiškumu ir gamta; toks susiskirstymas baigiasi tuo, kas vadinama „nesveika heteroseksualinės priklausomybės forma“[6].

Knygoje *Motinystės tęstinumas: psichoanalizė ir lyties sociologija*[7] Chodorow vyrų ir moterų psichologinius skirtumus

kildina iš ankstyvojo motinos-vaiko ryšio, kurį ji laiko darbo pasidalijimo šeimoje pagal lytį padariniu. Kadangi tik moterys prižiūri vaikus, tai tiek mergaitės, tiek ir berniukai pirmiausia yra susiję su savo motina ar kuria kita moterimi. Chodorow nuomone, tai turi skirtingus psichologinius padarinius abiem lytims. Kadangi mergaitės yra tos pačios lyties kaip ir jų motinos, formuodamos savo tapatumą, jos niekada nuo jų visiškai neatsiskiria; rezultatas yra tas, kad jos neįgyja griežtų savojo „aš" ribų ir visą savo gyvenimą jaučia tarpusavio ryšių poreikį, kuris iš tikrųjų patenkinamas tik tampant motina. O berniukai privalo atsiplėšti nuo savo motinų tam, kad galėtų suformuoti savąjį tapatumą; kadangi jų vyriškojo tapatumo modelis yra tėvas, kurį jie suvokia abstrakčiai (dėl riboto jo vaidmens auklėjant vaikus), berniukai privalo nuslopinti savo moteriškąją pusę ir savo sugebėjimus užmegzti santykius, kad taptų vyrais. Šitaip yra be galo tęsiama tradicinė šeima, kurioje griežtai atskirta atsakomybė ir lyties tapatumas. Kaip ir Dinnerstein, Chorodow yra įsitikinusi, kad šį ciklą galima sutrikdyti, jeigu vyrai aktyviai iš pat pradžių prisidės prižiūrint vaiką – tai bus naudinga ir individams, ir žmonijai:

> Vyriškumas neturėtų būti susietas su priklausomybės neigimu ir moters nuvertinimu. Moteris, kaip asmuo, turėtų mažiau rūpintis individualizacija, o vaikai neturėtų išsiugdyti motinos visagalybės baimės ir lūkesčių dėl unikalių moters sugebėjimų pasiaukoti. Tai turėtų apmalšinti vyrų poreikį sergėti savo vyriškumą bei sumažinti jų socialinių ir kultūros sričių valdymą, kur moterys traktuojamos kaip antrarūšės ir bejėgės, taip pat turėtų padėti moteriai stiprinti savo autonomiją, kurią dažnai atimdavo pernelyg didelis įaugimas į santykius[8].

Nors aukščiau aprašyti tėvystės modelių pokyčiai turi realių ir reikšmingų išdavų (tai pastebima vakarietiškos šeimos gyvenime), tokios teorijos negali būti vertinamos kaip visapusiškos Freudo teorijos alternatyvos vien dėl to

paprasto fakto, kad jų žmogaus subjektyvumo aiškinimui trūksta Freudo teorijai būdingos gelmės ir kompleksiškumo. Freudas daug dėmesio skyrė individualiai psichikai ir ją determinuojantiems šeimos santykiams. Tačiau tuo pat metu jis gerai suvokė, kokios toli siekiančios jo idėjų implikacijos mūsų civilizacijos supratimui. Kaip įtikinėjo daugybė istorikų, Freudo seksualumo teorija yra geriausiai suprantama kaip subjekto ir tarpasmeninių ryšių, būdingų labai specifiško istorinio periodio – *fin-de-siècle** – Vienos viduriniajai klasei, analizė. Todėl ją galima traktuoti kaip moderniosios industrinės Vakarų visuomenės subjekto teoriją. Tokia perspektyva, aišku, naudinga lyčių skirtumų ir ryšių supratimui: į psichoanalizę galima žvelgti kaip į patriarchalinės šeimos struktūrų ir darbo pasidalijimo namuose pagal lytį, pagrįstų viešosios ir privačiosios gyvenimo sričių modernioje visuomenėje atskyrimu, kritiką. (Šiuo požiūriu būtų įdomu palyginti psichoanalitinės teorijos pritaikomumą šiuolaikinei miestietiškai Lietuvos visuomenei su jos galimu netinkamumu ikiindustrinei kaimietiškai Lietuvos visuomenei.)

Tačiau galų gale toliausiai siekiančios Freudo įžvalgos buvo susijusios su giliausiomis žmogaus psichikos struktūromis. Atkakliai laužydamas moderniųjų laikų iliuzijas apie žmogaus-subjekto individualų vientisumą, jo racionalumą ir veiklumą (kaip tik tokiam požiūriui imta priekaištauti dėl to, kad pažangos vardan baltoji rasė nuniokojo nevakarietiškas visuomenes ir gamtą) ir primygtinai akcentuodamas žmogaus psichikos suskilimą ir dvilypę prigimtį, Freudas mums pateikia subjekto teoriją, kuri gali padėti mums susivokti postindustrinėje, postmodernioje eroje.

* *fin de siècle* (pranc.) – amžių sandūra *(red. past.)*.

Jacques'o Lacano viso gyvenimo projektas buvo reinterpretuoti ir sugrąžinti pradines Freudo sąvokas, išlaikant visą jų sudėtingumą ir aiškinamąją galią ir priešpriešinant jas tam, ką jis laikė psichoanalitinės teorijos redukcija, neteisėtu pasisavinimu ir populiarinimu (iš tiesų vienas iš pagrindinių jo taikinių buvo amerikietiška objekto santykių teorija). Jacques'o Lacano pateiktos Freudo reinterpretacijos esmė – tai, kad jis naudojasi Ferdinando de Saussure'o lingvistika (ypač teorija apie šališką lingvistinio ženklo prigimtį), plėtodamas simbolinės sąmonės ir reikšmės suteikimo srities sampratą. Pareikšdamas, kad pasąmonė yra sustruktūrinta kaip ir kalba, Lacanas psichologinį žmogaus-subjekto makijažą pastūmėjo daug toliau nuo biologijos ir kokio nors gamtiškojo paveldo, negu tai buvo padaręs Freudas. Pasak Lacano, subjektas, kartu ir jį sudarantys troškimai bei lyties tapatumas, yra konstruojami per kalbą. Tad lyčių skirtumas yra taip pat konstruojamas ir nestabilus kaip ir reikšmės suteikimo sritis, kurioje jis egzistuoja.

Jacques'o Lacano teorijos išvados moters sampratai reikšmingos dviem aspektais. Pirmiausia Lacanas išplėtoja Freudo lyčių skirtingumo teoriją ir parodo, kad ji yra visiškai antibiologistinė ir kad ji, ko gero, patvirtina, jog tai, ką mes vadiname „moterim" ir „moteriškumu", egzistuoja vien fantazijoje. „Moteris" kaip absoliuti kategorija – kaip „amžinas moteriškumas", amžinas *kitas* – neegzistuoja. Pabrėždamas tai ir tuo pat metu akcentuodamas, kad lyčių skirtingumas kuria individualią psichiką, Lacanas padeda pamatus itin rafinuotai skirtumo ir tapatumo sampratai, kurią perėmė ir kuria abejojo kai kurios įtakingiausios šių dienų feminizmo teoretikės (tarp jų Julia Kristeva ir Luce Irigaray). Freudo ir Lacano teorijos davė medžiagos daugybei feminizmo teoretikų, tyrinėjančių pažinimo prigimties ir moters problemiško santykio su pažinimu klausimą. Jaquelin Rose

nuomone, Jacques Lacanas, sakydamas, kad „moteris nepažįsta", parodo moterų atsiribojimą ir kartu priešpriešą falocentriniam pažinimui ir pripažįsta „paties pažinimo parametrų teikiamą suvaržymą ir apribojimą"[9]. Savo kūrinyje *Apmąstymų fragmentai* Jane Flax įtikinėja, kad psichoanalizės praktika (daug labiau negu teorija), nepaisant visų jos nesėkmių, yra modelis to, ką ji vadina „pereinamuoju mąstymu", kuris svarbus ir postmoderniai, ir feministinei teorijai, nes jis „abejoja prasme, galimybe ar siekimu absoliučiai atskirti subjektą ir objektą siekiant tikrojo pažinimo"[10]. Dėl šių priežasčių psichoanalitinė, ypač Lacano, teorija turėjo didžiulę įtaką ir postmodernistinių, ir feministinių tekstų praktikai, t.y. tekstų, kuriuose siekiama kvestionuoti diskurso ir pažinimo prigimtį bei tyrinėti teksto materialumą bei kūną kaip tekstą.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

FREUDO PSICHOANALIZĖ IR MOTERS SEKSUALUMAS

JULIET MITCHELL

> Aš prieštarauju visiems jums (Horney, Jonesui, Rado ir t.t.) tiek, kiek jūs griežčiau ir aiškiau neatskiriate to, kas yra psichiška, ir to, kas yra biologiška, kad jūs stengiatės pagrįsti aiškų jų paralelizmą ir kad jūs, skatinami tokio ketinimo, nemąstydami konstruojate neįrodomus psichinius faktus ir, tai darydami, privalote skelbti veikiančiu prieš arba regresyviu daug ką, kas, be abejonės, yra svarbiausia. Žinoma, šie priekaištai privalo likti neaiškūs. Be to, aš norėčiau tik pabrėžti, kad mes privalome išlaikyti psichoanalizę atsietą nuo biologijos, kaip išlaikėme ją atsietą nuo anatomijos ir fiziologijos... (Freudas. *Laiškas Carlui Müller-Braunschweigui*, 1935).

Jacques Lacanas atsidėjo uždaviniui iš naujo atrasti ir performuluoti Sigmundo Freudo kūrinį. Šiandien psichoanalitinė teorija yra marga disciplina. Freudo raštuose yra prieštaravimų. Vėlesni analitikai išplėtojo vieną aspektą atmesdami kitą, remdamiesi viena tema kaip atrama naujai teorijai. Lacanas savo projektą suprato kitaip: nepaisant prieštaravimų ir akligatvių, Freudas yra nuoseklus teoretikas, kurio idėjų nereikia skaidyti; veikiau jos turėtų būti visuma nuoseklioje sistemoje, kurią jos numatė, bet kurios pats Freudas dėl istorinių priežasčių negalėjo suformuluoti. Šią sistemą duoda kalbos mokslo plėtra.

Tikrai įrodoma, kad iš to, kaip psichoanalizė plėtojosi šį šimtmetį, mes įgijome daugiau terapinio supratimo ir pagausinome vaisingų idėjų, tačiau praradome galimybę

išryškinti esminę teoriją. Sakyti, kad Freudo kūryboje yra prieštaravimų, neturėtų būti tapatu įrodinėti, kad ji yra heterogeniška ir todėl kiekvienas turi teisę atsirinkti savo dalį ir plėtoti ją kaip patinka. Lacanas atkakliai priešinosi tam, ką jis matė esant neteisėtas ir pernelyg tolerantiškas daugiau ar mažiau taikiai koegzistuojančias psichoanalitinės minties sampratas. Iš pat pradžių jis grįžo prie Freudo pamatinių sąvokų. Čia, pradžioje, yra sutarimas tarp psichoanalitikų dėl lauko, kuriame jie dirba: psichoanalizė tyrinėja žmogaus seksualumą ir pasąmonę.

Psichoanalitinė seksualumo samprata tiesiogiai prieštarauja visoms populiarioms sampratoms. Seksualumas niekada negali būti prilygintas lytiškumui ir nėra paprasta biologinio stimulo išraiška. Tai visuomet yra psichoseksualumas, sąmoningų ir pasąmoningų žmogaus fantazijų sistema, apimanti sritį susijaudinimų ir veiksmų, kurie sukuria malonumą, pranokstantį pamatinio fiziologinio poreikio patenkinimą. Jis kyla iš įvairių šaltinių, siekia patenkinimo daugybe įvairių būdų ir naudojasi daugybe įvairių objektų siekdamas malonumo. Tik labai sunkiai – ir niekada tobulai – jis iš daug sudedamųjų dalių turinčio stimulo – ypatingo „libido“, kuris pasireiškia labai įvairiais fenomenais, – virsta tuo, kas paprastai suprantama kaip seksualumas, kažkas, kas *atrodo* esąs bendras instinktas, kuriame vyrauja lytiškumas.

Visiems psichoanalitikams žmogiškojo subjekto, jo pasąmonės ir seksualumo formavimasis vyksta kartu, jie yra priežastingai susipynę. Psichoanalitikas negalėtų pritarti šiuo metu paplitusiam sociologiniam skyrimui, kad asmuo gimsta su biologine lytimi, o prie jos visuomenė – aplinka, tėvai, išsilavinimas, masinės informacijos priemonės – prideda socialiai apibrėžtą lytį – vyriškąją ar moteriškąją. Psichoanalizė negali daryti tokio skyrimo: asmuo formuojasi

per savo seksualumą, šis negali būti „pridėtas" prie jo ar jos. Psichoseksualumas ir pasąmonė glaudžiai susieti labai sudėtingais būdais, bet akivaizdžiausia, kad pasąmonė slepia troškimus, kurie negali būti patenkinti ir todėl buvo nuslopinti. Tarp tokių troškimų vyrauja uždrausti vaikystės kraujomaišos troškimai.

Pasąmonė turi viską, kas buvo nuslopinta sąmonėje, bet šie dalykai nėra tapatūs. Sąmoningam psichiniam gyvenimui akivaizdžiai trūksta tęstinumo – psichoanalizė domisi spragomis. Freudo indėlis buvo tas, kad jis parodė, jog šios spragos sudaro sistemą, kuri visiškai skiriasi nuo sąmonės, – pasąmonę. Pasąmonę valdo jos pačios dėsniai, jos vaizdiniai neina vienas paskui kitą kaip nuosekliojе sąmonės logikoje, bet slopina arba išstumia vienas kitą. Kadangi tai yra *pasąmonė,* tiesiogiai prieiti prie jos neįmanoma, bet ji labiausiai išryškėja sapnuose, kasdienėse kalbos klaidose, juokuose, „normaliuose" žmogiškojo subjekto skilimuose ir susiskaldymuose bei psichoziniame ir neurotiniame elgesyje.

Lacanas tikėjo, kad nors visi psichoanalitikai pripažįsta pasąmonės svarbą ir ypatingą seksualumo vaidmenį formuojantis žmogiškajam subjektui, daugelis postfroidistų plėtojo savo teorijas taip, jog galų gale redukavo arba iškreipė netgi šių pamatinių teiginių reikšmę. Lacano nuomone, šiuolaikinis psichoanalitinis mąstymas yra susipainiojęs su populiariomis ideologijomis ir šitaip praranda revoliucinę Freudo darbų prigimtį ir pakartoja tai, ką išskleisti yra jo uždavinys: psichoanalizė turėtų ne pritarti idėjoms, kaip vyrai ir moterys gyvena ar turėtų gyventi, bet, užuot tai dariusi, turėtų pirmiausia analizuoti, kaip jie tampa tokiomis būtybėmis.

Į Lacano darbus visada reikėtų žvelgti dvišakės polemikos kontekste. Paprasčiausiai jis nurodydavo vardus, kartais aiškiai, kartais netiesiogiai įžeisdamas ar implikuodamas,

beveik visus žinomus analitikus po Freudo. Tiek tarptautinėje plotmėje, tiek Prancūzijoje Lacano istorija buvo vienas iš pasikartojančių institucinių konfliktų ir nuolatinė opozicija įsigalėjusioms pažiūroms. Už Prancūzijos jo taikiniai buvo amerikiečių dominuojančios *ego* psichologijos, Melanie Klein ir objekto santykių analitikų[1], ypač Balinto, Fairbairno ir Winnicott teorijos. Lacanas buvo palankiau nusiteikęs vienoms klinikinėms įžvalgoms nei kitoms, bet jis visas jas kaltino Freudo pradėtos teorijos klaidingu supratimu ir klastojimu.

Antrasis Lacano polemikos smaigalys nukreiptas į klaidą, kurią, jis jautė, padarė pats Freudas: Freudas, neužmiršdamas nuoskaudų, kad jį atmetė neprofesionali ir medicininė visuomenė, paradoksaliai siekė būti lengvai suprantamas. Absurdiškas Lacano stiliaus sunkumas yra iššūkis psichoanalizės lengvam supratimui, populiarinimui ir sekuliarizavimui, kas ypač buvo paplitę Šiaurės Amerikoje. Psichoanalizė turėtų siekti parodyti, kad mes neišmanome dalykų, kuriuos manome išmaną; todėl ji negali užsipulti mūsų populiarių sampratų remdamasi ta pačia idioma, kuriai jai derėtų prieštarauti; iššūkis ideologijai negali remtis kalbiniu apeliavimu į tą pačią ideologiją. Vyraujanti šiandienos ideologija, kaip tai buvo tada ir ten, kai psichoanalizė buvo sukurta, yra humanizmas. Humanizmas tiki, kad žmogus yra savo paties istorijos ir savo paties centras, jis yra daugiau ar mažiau savo veiksmus kontroliuojantis ir juos pasirenkantis subjektas. Humanistinė psichoanalitinė praktika susiduria su pavojumi matyti pacientą kaip būtybę, kuri prarado tikrojo arba teisingo „aš“ (tapatumo) kontrolę ir pojūtį, ir ji siekia padėti tai atgauti. Lacano visų darbų tema ir stilius meta iššūkį šitokiai žmogiškojo subjekto sampratai: jis nėra toks. Daugumos jo viešų kalbų ir rašymo stiliaus sakinio struktūroje gramatinio veiksnio nėra arba jis

keičiasi, arba dažniausiai yra tik pasyviai konstruojamas. Galima sakyti, kad šio lygio Lacano stiliaus sunkumas veidrodiškai atspindi jo teoriją.

Humanistinė žmonijos samprata taria, kad subjektas egzistuoja nuo pradžios. Bent jau numanomai *ego* psichologai, objekto santykių analitikai ir Klein sekėjai remiasi ta pačia prielaida. Dėl šios priežasties Lacanas mano, kad galų gale jie yra labiau ideologai negu psichoanalizės teoretikai. Pasak Freudo, kaip juo remiasi Lacanas, nei pasąmonė, nei seksualumas niekaip negali būti iš anksto duoti faktai, jie yra konstrukcijos, t.y. jie yra objektai, turintys istorijas, o pats subjektas yra tik formuojamas šiose istorijose. Šią žmogiškojo subjekto istoriją apskritai (žmonių istoriją) ir konkrečiai (ypatingą individo gyvenimą), kaip ji skleidžiasi pasąmoningame fantazijos gyvenime, tiria psichoanalizė. Tai tučtuojau sukuria rėmus, kurie padeda suprasti visą moteriškojo seksualumo klausimą. Kaip sakė Freudas: „Pagal savo ypatingą prigimtį psichoanalizė nemėgina aprašyti, kas yra moteris, – vargu ji galėtų atlikti šį uždavinį, – bet padeda tyrinėti, *kaip ji atsiranda*"[2].

Lacanas iškėlė sau uždavinį perorientuoti psichoanalizę taip, kad ši atliktų savo paskirtį – iššifruotų būdus, kaip yra konstruojamas žmogiškasis subjektas – kaip jis atsiranda – iš mažo žmogiškojo gyvūno. Šito siekdamas, Lacanas psichoanalitinei teorijai pasiūlė naują kalbos mokslą, kurį jis plėtojo ir keitė priklausomai nuo subjektyvumo sąvokos. Žmogiškasis gyvūnas gimsta kalbinėje aplinkoje ir kaip tik kalbos sąvokomis yra konstruojamas žmogiškasis subjektas. Kalba nekyla iš individo, ji visuomet yra išoriniame pasaulyje laukdama naujagimio. Kalba visuomet „priklauso" kitam asmeniui. Žmogiškąjį subjektą kuria bendrasis dėsnis, kuris pasiekia jį iš išorės ir per kitų žmonių šneką, nors ši šneka savo ruožtu turi būti susijusi su bendruoju dėsniu.

Lacano žmogiškasis subjektas yra „humanistų" papildymas. Jo subjektas nėra tapatumą turinti esybė, bet būtybė, kuriama radikalaus skilimo trūkyje. Tapatumas, kuris atrodo esąs subjekto tapatumas, iš tikrųjų yra miražas, iškylantis, kai subjektas formuoja savo paties vaizdinį, tapatindamas jį su kitų jo suvokimu. Kai kūdikis išmoksta sakyti „man" ir „aš", jis tik įgyja tuos žymeklius iš dar kažko ir kažkur, iš pasaulio, kuris tai suvokia ir įvardija. Sąvokos nėra jo harmonijos su jo paties kūnu konstantos, jos neateina iš vidaus, bet iš kažkur kitur. Lacano žmogiškasis subjektas nėra „suskilęs aš" (Laingas), kuris kitokioje visuomenėje būtų visuma, bet „aš", kuris iš tikrųjų ir būtinai kuriamas skilime – būtybė, kuri gali konceptualizuoti save, kai veidrodiškai atsispindi pati sau iš kitų troškimo požiūrio. Pasąmonė, kur subjektas nėra pats savimi, kur sapno „aš" gali būti kas nors kitas, o objektas ir subjektas mainosi ir keičiasi vietomis, nuolatos liudija šį pirminį suskilimą.

Čia, tarp būtinų skilimų, kuriuos kalba primeta žmonėms, seksualumas taip pat privalo rasti savo vietą. Psichoanalitinis aiškinimas, kad seksualiniai troškimai yra uždrausti ir todėl nuslopinti pasąmonėje, dažnai suprantamas sociologiškai (Malinowskis, Reichas, Marcuse...). Išvada yra ta, kad iš tiesų atlaidi visuomenė turėtų nedrausti to, kas dabar yra seksualinis tabu, ir šitaip ji išlaisvintų vyrus ir moteris nuo jausmo, jog jie yra susvetimėję savo pačių seksualumui. Bet priešingai šioms vyraujančioms sampratoms, Lacanas teigia, kad pats troškimas, o kartu ir seksualinis troškimas, gali egzistuoti tik dėl savo susvetimėjimo. Freudas aprašo, kaip galima stebėti kūdikį, kuriam prasidėjo haliucinacijos dėl atimto iš jo pieno, ir vaiką, veltui žaidžiantį beprasmiškus žaidimus, kad įveiktų traumą dėl būtinų motinos išvykimų. Lacanas naudoja šiuos pavyzdžius norėdamas

parodyti, kad trokštamas objektas pradeda egzistuoti *kaip objektas* tik tuomet, kai jį praranda kūdikis ar vaikas. Taigi kiekviename pasitenkinime, kurį galima vėliau pasiekti, visada glūdės šis praradimas. Lacanas nurodo šį matmenį kaip „troškimą". Kūdikio poreikį galima patenkinti, į jo reikalavimą atsakyti, bet jo troškimas egzistuoja tik todėl, kad iš pradžių nepavyko jo patenkinti. Troškimas išlieka kaip pirminio nebuvimo rezultatas, ir todėl jis nurodo, kad šioje srityje pats patenkinimas iš principo negalimas. Kaip tik šis procesas, pasak Lacano, slypi Freudo teiginyje, jog „mes turime atsižvelgti į galimybę, kad pačioje seksualinio instinkto prigimtyje yra kažkas, kas trukdo pasiekti visišką pasitenkinimą"[3]

Šis seksualinio troškimo aiškinimas privertė Lacaną, kaip anksčiau Freudą, tvirtai atmesti visas lyčių skirtumo teorijas apie iš anksto duotas vyrišką ar moterišką esybes, kurios papildo ir patenkina viena kitą. Lyčių skirtumas gali būti tik pasidalijimo padarinys, be šito pasidalijimo jis nebeegzistuotų. Bet jis privalo egzistuoti, nes jokia žmogiškoji būtybė negali tapti subjektu be pasidalijimo į dvi lytis. Kiekvienas privalo užimti arba vyro, arba moters padėtį. Tokia padėtis jokiu būdu nėra tapati biologinėms seksualinėms asmens charakteristikoms, ir tai nėra padėtis, kaip rodo psichoanalitinis patyrimas, kuria galima labai pasitikėti.

Klausimas, kas sukūrė šį lyčių skirtumą, buvo pagrindinis trečiojo ir ketvirtojo dešimtmečių psichoanalitikų ginčas. Lacanas grįžo prie šio ginčo kaip svarbiausio klausimo, svarstydamas, kas įvyko negera su psichoanalitine teorija vėliau. Lacanas vėl pabrėžė ir performulavo Freudo šiame ginče pateiktą požiūrį. Freudas visuomet pabrėždavo, kad lyčių skyrimą lemia falo buvimas ar nebuvimas ir *niekas daugiau*. Kiti nesutiko. Retrospektyviai pagrindinė ginčo sąvoka tampa permatomai aiški: tai yra kastracijos kompleksas.

Pasak galutinės Freudo schemos, mažas berniukas ir maža mergaitė iš pradžių turi tą pačią seksualinę istoriją, kurią jis vadina vyriška. Jie pradeda trokšdami savo pirmojo objekto – motinos. Fantazijoje tai reiškia turėti falą, kuris yra motinos troškimo objektas (falinė fazė). Ši pozicija yra uždrausta (kastracijos kompleksas), ir atsiranda lyčių diferenciacija. Kastracijos kompleksas užbaigia berniuko Edipo kompleksą (jo meilė motinai) ir pradeda ypatingą mergaitės kompleksą: ji perkels savo meilės objektą į tėvą, kuris atrodo turįs falą, ir tapatins jį su motina, kuri, mergaitės įtūžiui, jo neturi. Nuo to laiko mergaitė trokš turėti falą ir berniukas kovos, kad jam atstovautų. Dėl šios priežasties abiem lytims tai yra neįgyvendinamas gyvenimo troškimas ir kadangi, pasak Freudo, jis yra kaip tik neįgyvendinamas, jis yra pagrindinis principas, kurio psichoanalizė negali peržengti. Psichoanalizė negali leisti žmogiškajam subjektui apsieiti be to, kas yra jo likimas kaip subjektiškumo sąlyga:

> Jokiame kitame analitiniame darbe niekas daugiau nekenčia nuo slegiančio jausmo, kad visos pakartotinės pastangos buvo tuščios, ir nuo įtarimo, kad „pamokslavo vėjams" netgi tuomet, kai mėgino įtikinti moterį išsižadėti penio troškimo tuo pagrindu, kad tai neįgyvendinama[4].

Froidiškajai mergaitės falinės fazės sąvokai ir reikšmei, kurią jis galutinai suteikė kastracijos kompleksui, buvo didelė opozicija. Lacanas grįžta prie pagrindinės ginčo sąvokos, kastracijos komplekso, ir jos pagrindu – prie falo prasmės. Jis traktuoja juos kaip paties subjektyvumo ir seksualumo vaidmens subjektyvume pagrindinį principą. Falo pasirinkimas kaip pradžios, nuo kurios pradedama konstruoti subjektyvumą ir seksualumą, kaip tik atskleidžia, kad jie konstruojami padalijimu, kuris yra kartu šališkas ir susvetiminantis. Pasak lakaniškojo Freudo supratimo, kastracijos grėsmė nėra kažkas, kas buvo padaryta jau

egzistuojančiai mergaitei subjektui ar kad tai galėtų būti padaryta jau egzistuojančiam berniukui subjektui, tai yra, taip pat ir Freudo manymu, tai, kas mergaitę „padaro" mergaite, o berniuką – berniuku per padalijimą, kuris yra kartu esminis ir trapus.

Kastracijos komplekso klausimas suskaldė psichoanalitikus. Didžiojo trečiojo dešimtmečio vidurio ginčo metu klausimas buvo pateikiamas kaip moteriško seksualumo prigimties klausimas, bet čia buvo ir ankstesnių nesutarimų dėl kastracijos baimės. Faktiškai visus vėlesnius darbus apie moteriškąjį seksualumą ir lyčių skirtumo sąrangą lėmė tai, koks vaidmuo buvo suteikiamas kastracijos komplekso sąvokai. Ji yra paprastai numanomas centras visų teorijų, kurios klestėjo prieškariniais dešimtmečais, o jos pripažinimo ar paneigimo padariniai vis dar jaučiami.

Argumentai dėl moteriškojo seksualumo paprastai nurodomi kaip „Freudo-Joneso ginčas". Šioje apžvalgoje aš neišskyriau Joneso darbų. Iš dalies taip padariau todėl, kad jie išsamiau nagrinėjami viename iš čia išverstų tekstų[5], bet ir – o tai svarbiau – todėl, kad mano rinkinio tikslas yra atkreipti dėmesį į problemos prigimtį apskritai ir pateikti Freudo kūrybą iš tos perspektyvos, prie kurios grįžta Lacanas. Aš neaptarinėsiu skirtumų tarp analitikų detalių, kitais atžvilgiais skirtingus analitikus priskiriu vienai stovyklai; nepaisysiu argumentų tokio analitiko, didesnio ar mažesnio, kurio indėlis į šią sritį nedaro įtakos bendrajam teiginiui, – atranka kuriuo nors kitu požiūriu, išskyrus šitą, atrodys šališka. Pavieniai tos pačios stovyklos autoriai skiriasi vienas nuo kito, yra nenuoseklūs patys sau arba keičia savo nuomones, bet šie veiksniai nublanksta prieš kur kas svarbesnį susiskaidymą dėl kastracijos sąvokos. Galų gale ginčas susijęs su psichoanalitiniu tiek seksualumo, tiek ir pasąmonės supratimo klausimu ir iškelia kaip svarbesnius

ryšio tarp psichoanalizės ir biologijos bei sociologijos klausimus. Ar psichologinius lyčių skirtumus nulemia biologija, aplinkos įtaka, objektiniai santykiai ar kastracijos kompleksas?

Freudas, o po jo Lacanas yra kaltinami sukūrę falocentrines teorijas: vyrą laikę norma, o moterį – tuo, kas nuo jos nukrypsta. Freudo oponentams rūpi išlyginti pusiausvyrą ir plėtoti teorijas, kurios paaiškina, kodėl vyrai ir moterys psichoseksualumo atžvilgiu yra lygūs, bet skiriasi. Tiek Freudas, tiek ir Lacanas siekė ne teisingumą kurti, bet paaiškinti šį skirtumą, kurį jiems įkūnija ne vyras, bet falas, į kurį vyras turi pretenduoti, – pagrindinė šito skirtumo išraiška. Bet tik todėl, kad Freudo požiūris aiškiai tapo toks vėlyvuosiuose jo darbuose, Lacanas reikalauja, kad mes „iš naujo perskaitytume jo darbus", suteikdami jo teorijai reikšmę ir nuoseklumą, kurių priešingu atveju jai trūksta.

Nors Lacanas šito nepažymi, iš tikrųjų daug ką iš Freudo ankstyvųjų kūrinių, parašytų gerokai iki didžiojo ginčo, vėlesnieji analitikai galėjo naudoti kaip atramos tašką aprašinėdami vienodą, lygiagretų lyčių vystymąsi. Taigi skirtumus raštuose šia tema daugeliu atžvilgių galima būtų vertinti šio pradinio paties Freudo kūrybos suskilimo pagrindu.

Freudo kūrybą šia tema galima suskirstyti į du laikotarpius. Tai, ką jis turėjo pasakyti apie moteriškąjį seksualumą pirmuoju laikotarpiu, išryškėja kontekste, kai jis gynė teoriją apie vaikiškojo seksualumo faktą ir svarbą apskritai prieš visuomenę, kurią jis laikė priešiška savo atradimams. Pirmasis laikotarpis truko nuo paskutinio praėjusio amžiaus dešimtmečio maždaug iki 1916–1919 metų. Antrasis laikotarpis truko nuo 1920 m. iki paskutinio, 1940 m. po jo mirties paskelbto darbo. Šiuo antruoju laikotarpiu jis stengėsi išplėtoti ir apginti savą seksualumo supratimą,

siedamas jį su konkrečiu lyčių skirtumo prigimties klausimu. Tai, ką jis rašė šiuo laiku, buvo paties psichoanalitinio judėjimo ginčo dalis.

Pirmojo laikotarpio Freudo kūrybai būdingas didžiausias prieštaravimas, kuris niekada nebuvo atvirai išryškintas. Jis buvo nepaprastai svarbus vėlesnėms moteriškojo seksualumo teorijoms. Šiuo laikotarpiu kelios aiškios Freudo idėjos apie moteriškąjį seksualumą susijusios su jo nuorodomis į Edipo kompleksą. Edipo komplekso esmė pirmą kartą buvo paminėta jo skelbtuose raštuose – veikale *Sapnų aiškinimas* (1900) prabėgomis užsimenant apie *Oedipus Rex*. 1910 m. tai pavadinta Edipo kompleksu, o 1919 m. be didelio teorinio, tačiau su dideliu klinikiniu išplėtojimu (ypač mažojo Hanso atveju) tapo psichoanalizės kertiniu akmeniu. Ypatingi būdai, kuriais Edipo kompleksas išryškėja ir yra įveikiamas, apibūdina įvairius normalumo ir patologijos tipus, jo buvimas ir išnykimas paaiškina žmogiškąjį subjektą ir žmogiškąjį troškimą. Bet šis ankstyvojo laikotarpio Edipo kompleksas yra paprasta ryšių visuma, kur vaikas trokšta priešingos lyties gimdytojo ir jaučia priešišką konkurenciją tos pačios lyties gimdytojui. Berniuko ir mergaitės istorijoje yra simetriškas atitikimas. Tad „Isterijos atvejo analizės fragmente“ (1905) Freudas rašo: „Ankstyvojo šios rūšies potraukio ryškių pėdsakų turbūt galima rasti pas daugumą žmonių: dukters – tėvui, sūnaus – motinai“[6], o veikale „Kliedesiai ir sapnai Jenseno *Gradivoje*“ visas aiškus Doros isterijos interpretavimas grindžiamas infantiliška edipiška jos meile tėvui ir dabar jį pakeičiančiam ponui K. Orui: „egzistuoja bendra taisyklė, kad normaliai išsivysčiusi mergaitė pirmiausia nukreipia savo meilę į tėvą“[7]. Ir taip toliau. Priskirdamas lygiagrečius edipiškus vaidmenis mergaitėms ir berniukams, Freudas remiasi natūralios ir normatyvinės heteroseksualinės traukos samprata, kurią iš naujo vėliau

pripažino daugelis psichoanalitikų. Čia, ankstyvojoje Freudo kūryboje, Edipo komplekso – pamatinio kraujomaišos troškimo – sąvoka tarytum buvo tokia radikali, kad jeigu kas nors apskritai įrodinėjo vaiko kraujomaišiškus troškimus, tai bent jau geriau priešingos lyties gimdytojo atžvilgiu. Kadangi Freudas turėjo taip sunkiai ginti savo tezę apie vaikiškąjį kraujomaišišką seksualumą tiek nuo išorės opozicijos, tiek ir nuo savo nenoro pripažinti šią idėją, pats Edipo komplekso sąvokos radikalumas veikė kaip konservatyvus „stabdys", kai buvo suprasta, kad egzistuoja skirtumai tarp lyčių. Čia Freudo požiūris yra konvencialus: berniukai turi būti berniukais ir mylėti moteris, mergaitės turi būti mergaitėmis ir mylėti vyrus. Tačiau keletas temų prieštarauja normatyvinėms edipiškos situacijos seksualinės simetrijos išvadoms. Čia svarbiausi yra veikalo *Trys esė apie seksualumo teoriją* (1905) struktūra ir įrodinėjimas. Lacanas grįžta prie šito darbo interpretuodamas seksualinio stimulo sąvoką, kurią jis randa ten paslėptą, ir aiškinasi ją remdamasis vėlesniu Freudo rašiniu „Instinktai ir jų nukrypimai" (1915).

Trys esė yra revoliucinis psichoanalitinę seksualumo sąvoką pagrindžiantis darbas. Freudas pradeda šią knygą skyriais apie seksualinius nukrypimus. Jis remiasi homoseksualumu norėdamas parodyti, kad seksualinis stimulas neturi natūralaus, automatiško objekto; jis remiasi iškrypimais norėdamas parodyti, kad stimulas neturi iš anksto nustatyto tikslo. Kadangi pats normalumas yra „ideali fikcija" ir nėra kokybinio skirtumo tarp nenormalumo ir normalumo, įgimti faktoriai negali paaiškinti šios situacijos ir todėl kokia nors tiesiog įgimto stimulo samprata yra nepagrįsta. Tai reiškia, kad paties stimulo supratimas pastatytas ant kortos. Stimulas (arba „instinktas" standartinio leidimo vertime) yra kažkas tarp psichiškumo ir fiziškumo ribos. Vėliau Freudas formulavo šį ryšį taip, kad kūniškas impulsas paveda

savo darbą psichiniam reprezentantui. Savo darbe *Pasąmonė* jis rašė:

> Instinktas niekada negali tapti sąmonės objektu – gali tik idėja, reprezentuojanti instinktą. Dar daugiau, net pasąmonėje instinktas negali būti reprezentuojamas kitaip kaip idėja (...) Vis dėlto, kai mes kalbame apie instinktyvų pasąmonės impulsą arba nuslopintą instinktyvų impulsą (...) mes jį galime suprasti tik kaip ideacinį pasąmonės reprezentantą[8].

Niekada nėra priežastinio ryšio tarp biologinio poreikio ir jo reprezentanto: mes negalime suvokti aktyvumo ir dedukuoti už jo slypinčios atitinkamos motyvuojančios fizinės jėgos. Seksualinis stimulas niekada nėra visuma, jis yra polimorfiškas, jo tikslas keičiasi, jo objektas atsitiktinis. Lacanas aiškina, jog *Trys esė* rodo, kad Freudas jau buvo suvokęs, jog žmonijai stimulas yra beveik *priešingybė* gyvulio instinktui, kuris žino ir gauna jį patenkinantį objektą. Antra vertus, objekto santykių teoretikai tvirtina, kad Freudas sakęs, jog seksualinis stimulas yra tiesioginis pirmojo patenkinančio ryšio su motina padarinys, jis pakartoja troškimą čiulpti ar būti laikomam. Taigi kūdikis turi pirmą „dalinį objektą" – krūtį ir vėliau objektą – motiną, kurią jis mylės ikiedipiškai: o paskui kaip „visą objektą" – edipiškai. Vėliau suaugusiojo seksualinis stimulas ieškos tam pakaitalo, kuris, jeigu yra pakankamai geras, gali jį patenkinti ir patenkins.

Nors galbūt dėl aiškumo stokos kai kuriose *Trijų esė* dalyse atsirado ši interpretacijų įvairovė ir nauja vyraujanti humanizmo srovė, dėl ko apgailestauja Lacanas, tačiau šiose esė nėra absoliučiai nieko, kas būtų suderinama su natūralios seksualinės traukos samprata ar su Edipo kompleksu, kaip jis yra formuluojamas kituose šio laikotarpio Freudo raštuose. *Trijų esė* struktūra ir turinys ardo visokią normatyvinio seksualumo idėją. Samprotaujant dedukciškai, jeigu prigimtis nelemia jokios heteroseksualinės traukos,

negali būti įgimtos lyties – negali iš pradžių būti vyriško ar moteriško asmens psichologine prasme.

Dėl „Doros" Freudas manė, kad jeigu Dora nebūtų buvusi isteriška, ją būtų natūraliai traukę prie jos garbintojo, pono K., kaip ją traukė prie tėvo, kai ji buvo mažas vaikas. Kitais žodžiais, ji būtų turėjusi natūralų moterišką Edipo kompleksą. Bet vėliau parašytos išnašos pasakoja kitą istoriją: Doros ryšys su tėvu buvo ne vien trauka, bet ir tapatinimasis su juo. Pagal savo seksualinį troškimą Dora yra vyrą garbinanti moteris. Priskirti situaciją Doros isterijai reikštų visą pamatinį psichoanalizės klausimą laikyti išspręstą. Isterijos nesukuria joks įgimtas polinkis. Vadinasi, jeigu Dora gali turėti vyrišką tapatinimąsi, negali būti natūralaus ar automatiško heteroseksualinio stimulo.

Iki trečiojo dešimtmečio Freudas sprendė šią problemą remdamasis savąja biseksualumo samprata. „Biseksualumas" taip pat leido jam išvengti to, kas antraip būtų buvęs pernelyg akivaizdus jo požiūrio prieštaravimas: šitaip jis įrodinėjo, kad pernelyg griežtą berniuko ir mergaitės edipinių situacijų paralelizmą, Doros dilemą, homoseksualumą – viską galima paaiškinti faktu, jog berniukas turi truputėlį moteriškumo, o mergaitė – vyriškumo. Tai išgelbsti Edipo kompleksą nuo lytinio determinizmo šiurkštumo, tačiau ne veltui. Jeigu, kaip teigia Freudas, biseksualumo samprata neturėtų būti grynai biologinė, iš kur jis kyla? Vėlesni analitikai, kurie išlaikė Freudo anksti vartotą terminą, biseksualumą siejo su anatomijos dvigubinimusi arba grindė jį paprastu tapatinimusi: berniukas iš dalies tapatinasi su motina, mergaitė iš dalies – su tėvu. Freudui, kai jis vėliau performulavo Edipo kompleksą, „biseksualumas" pakeitė savo prasmę ir pradėjo reikšti patį lytinio pasidalijimo netikrumą.

Be abejonės, šiuo pirmuoju laikotarpiu Freudo požiūris

yra labai prieštaringas. Edipo komplekso atskleidimas vertė jį pripažinti natūralų heteroseksualumą. Kiti jo darbai prieštaravo šiai galimybei kaip pačiai psichoanalitinio seksualumo supratimo prielaidai. *Trijose esė* nėra nuorodos į Edipo kompleksą ar jo sąlygotų teiginių, ir, šitai praleisdamas, Freudas sugebėjo išvengti pripažinęs prieštaravimą tarp savo tezių, nors kai kuriems trikdantiems esė teiginiams jis būdingas.

Apie 1915 m. Freudas, atrodo, suvokė, kad jo Edipo komplekso ir seksualumo prigimties teorija negali patenkinamai paaiškinti lyčių skirtumo. Freudas niekada aiškiai nedėstė šių sunkumų (kaip jis darė kitų sričių darbuose), bet 1915 m. *Trims esė* jis pridėjo daug išnašų, kurios beveik visos susijusios su vyriškumo ir moteriškumo apibrėžimo problema. Kiti autoriai – ypač Jungas, – perėmę tuo laiku šitaip išreikštas Freudo idėjas apie Edipo kompleksą, padarė loginę išvadą ir, pagrįsdami aiškią lyčių lygybę, mergaitės edipišką kompleksą pavadino Elektros kompleksu. Ar šis darbas, o gal ne – Freudas iš pat pradžių atmetė Elektros kompleksą, – ar aiškėjantis supratimas, kad jo požiūrio pamatas nepakankamas, paskatino Freudą apsigalvoti, – problema negali būti išspręsta, bet kažkas privertė jį atidžiau žvelgti į lyčių skirtumo klausimą.

Viena sąvoka, taip pat 1915 m. pridėta prie *Trijų esė*, parodo tiek paties Freudo vyrų ir moterų skirtumų supratimo posūkį, tiek ir konflikto, iškilusio tarp jo ir daugumos kitų analitikų pažiūrų šiuo klausimu, esmę. Ši sąvoka yra kastracijos kompleksas. Analizuodami pirmąjį Freudo kūrybos laikotarpį, mes galime matyti, kaip pamažu stiprėja kastracijos komplekso idėja. Ji buvo svarstoma veikale „Apie seksualines vaikų teorijas" (1908), ypač svarbi mažojo Hanso analizėje (1909), tačiau 1914 m., rašydamas veikalą „Apie narcisizmą: Įvadas", Freudas vis dar nebuvo tikras, ar tai

yra visuotinis reiškinys. Bet 1915 m. ši idėja pradeda darytis vis svarbesnė. 1924 m. straipsnyje „Edipo komplekso išnykimas" kastracijos kompleksas iškilo kaip pagrindinė sąvoka. Savo autobiografijoje 1925 m. Freudas rašė: „*Kastracijos kompleksas* yra svarbiausias formuojantis charakteriui ir neurozei"[9]. Jis suteikė jam kultūringumo esmės vaidmenį: jis veikia kaip dėsnis, jis padeda vyrams ir moterims įgyti savo žmogiškumą ir, kadangi neatsiejamas nuo šito, suteikia žmogišką prasmę lyčių skyrimuisi.

Kastracijos kompleksas Freudo raštuose yra labai glaudžiai susietas su jo dėmesiu žmogaus proistorei. Nebūtina vardinti abejotinas Freudo antropologines rekonstrukcijas šioje srityje, bet reikšminga yra ta svarba, kurią jis suteikė *įvykiui* žmogaus asmeninėje ir socialinėje istorijoje. Yra gerai žinoma, kad, iki pripažindamas fantazijos ir vaikų seksualumo reikšmingumą, Freudas tikėjo savo isteriškų pacientų pasakojimais, kaip juos gundę jų tėvai. Nors Freudas išsižadėjo konkretaus tėviško gundymo įvykio kaip tikėtino ar, dar svarbiau, priežastinio, jis išlaikė įvykio – proistorinio ar dabartinio – sampratą. Šis „įvykis" turėjo būti tėviškos kastracijos grėsmė.

Kad kastracijos kompleksas veikia kaip išorinis įvykis, kaip dėsnis, galime tai taip pat pamatyti iš su tuo susijusio Freudo dėmesio. Apie 1916 m. Freudas susidomėjo Lamarcko idėjomis. Į šį jo domėjimąsi dažniausiai žvelgiama atlaidžiai, kaip į Freudui būdingo devynioliktojo šimtmečio mokslinio anachronizmo pavyzdį. Bet iš tikrųjų 1916 m. Lamarckas nebebuvo madingas ir yra aišku, kad Freudas pradėjo domėtis ne dėl nemokšiškumo, bet dėl poreikio paaiškinti kažką, ką jis stebėjo, bet negalėjo apibūdinti teoriškai. Ant kortos buvo pastatytas klausimas, kaip individas įgyja visą esminę buvimo žmogumi istoriją per pirmuosius kelerius trumpus savo gyvenimo metus? Lamarcko mintys

apie kultūrinį paveldimumą siūlė Freudui galimą problemos sprendimą. Atmesdami kultūrinio paveldimumo idėją, Freudo oponentai gal atmetinėjo klaidingą sprendimą, bet, šitaip darydami, jie praleido klausimo svarbumą ir per tai nesugebėjo iškelti problemos, kaip vaikas taip anksti ir greitai įgyja žmogiškojo įstatymo žinojimą. Karen Horney „kultūralistinis" akcentas – ji pabrėžė visuomenės įtaką – buvo mėginimas sutvarkyti dalykus, bet jai nepavyko, nes reikėjo implicitinės prielaidos, jog žmogų galima atskirti nuo visuomenės ir kurti jį ne tik joje: vaikas ir visuomenė buvo atskiros esybės, abipusiškai veikiančios viena kitą. Horney vyrai ir moterys (berniukai ir mergaitės) jau yra čia, tad ji laiko savaime suprantamu dalyku kaip tik tai, ką siekia paaiškinti.

Freudo kastracijos komplekso sąvoka visiškai pakeitė Edipo komplekso implikacijas ir biseksualumo prasmę. Kol kastracijos kompleksui buvo suteikta jo visa reikšmė, atrodo, jog Edipo kompleksas nyko natūraliai, kaip praeinanti vystymosi pakopa. Vien jau tai, kad kartą kastracijos kompleksas buvo postuluotas, sugriauna Edipo kompleksą. Kastracijos kompleksas sukuria superego kaip savo reprezentantą ir per tai – įstatymo reprezentantą. Kastracijos kompleksas kartu su organizuojančiu Edipo komplekso vaidmeniu dėl troškimo valdo kiekvieno asmens padėtį trikampyje: tėvas, motina ir vaikas; taip, kaip jis tai daro, jis įkūnija įstatymą, kuris grindžia pačią žmogiškąją tvarką. Šitaip kastracijos, lyčių skirtumo, kaip skyrimosi rezultato, klausimas ir istorinės bei simbolinės tvarkos sąvoka – viskas pamažu pradeda sietis. Kaip tik jų tarpusavio priklausomybe Lacanas grindžia savo teorijas tolesniuose tekstuose.

Kai Freudas pradėjo kelti kastracijos sąvoką į teorines aukštumas, sulaukė pasipriešinimo. Atrodo, kad vaikų seksualumas ir Edipo kompleksas buvo nemalonios idėjos daugeliui nedalyvaujančių psichoanalitiniame judėjime, tačiau

atrodytų, kad buvo kažkas dar labiau nepriimtina kastracijos komplekso sampratoje, pasak kurios mergaitė pavydi penio, net psichoanalitikams. Po šito Freudas pabrėžia kastracijos komplekso svarbą remdamasis ne tik savo klinikiniais stebėjimais, vis labiau suprasdamas savo darbų prieštaravimus, domėdamasis žmonių istorijos pagrindais, bet ir tam tikru mastu atsižvelgdamas į savo kolegų darbą.

Lou Andreas-Salomé, van Ophuijsenas, vėliau Karlas Abrahamas ir Auguste'as Starcke'as 1921 m. pradeda atsiliepti į šią sampratą. Franzas Alexanderis, Otto Rankas, Carlas Müler-Braunschweigas ir Josine Müler tęsė tai, kol trečiojo dešimtmečio viduryje ir ketvirtajame dešimtmetyje prie jų šiame kontekste prisidėjo žymesni vardai – Karen Horney, Melanie Klein, Lampl-de-Groot, Helene Deutsch, Ernestas Jonesas. Įsitraukia kiti: Fenichel, Rado, Marjorie Brierley, Joan Rivière, Ruth Mack Brunswick, bet apie 1935 m. požiūriai išryškėjo ir diskusijos dėl lyčių skirtumų terminai reikšmingai nepasikeitė, nors turinys, kuris plėtė ginčą, keitėsi.

Karlo Abrahamo darbas yra lemiamas. Jis mirė prieš visiškai įsisiūbuojant didžiajam ginčui, bet jo idėjos, nors dažnai nepripažintos, buvo šiam ginčui svarbiausios – gana smarkiai dėl to, kad dauguma Freudo oponentų tikėjo, jog Abrahamo pažiūros atstovauja Freudo pažiūroms. Kadangi Abrahamas tariamai plečia Freudo darbą ir rašo paremdamas kastracijos komplekso sąvoką, tai buvo suprantama, bet visiškai klaidinga prielaida. Freudas ir Abrahamas savo laiškuose visada mandagiausiai sutinka vienas su kitu, todėl yra gana sunku nušviesti labai reikšmingus skirtumus tarp jų. Vienas iš skirtumų yra tas, kad Freudas teigia, jog mergaitės pavydi falo. Karlas Abrahamas tiki, kad abi lytys panašiu būdu bijo kastracijos, kurią jis aprašo kaip seksualinės potencijos stoką[10]. Pasak Abrahamo tezės, berniukai

ir mergaitės – kadangi jie jau yra skirtingi – kitaip reaguoja į vienodą patyrimą, o Freudo nuomone, tas pats patyrimas juos skiria. Abrahamo, bet ne Freudo, išvada yra ta, kad, esant kastracijos kompleksui, jau privalo būti „berniukai" ir „mergaitės". Be šio svarbaus skyrimo, tikrąjį Abrahamo ir Freudo argumentų išsiskyrimą galima geriau įžvelgti akcento perkėlime. Abiejų autorių veikaluose kraujomaiša yra tabu („kastracija"), bet tiktai Freudui čia turi būti kažkas, kas ją uždraudžia: draudimas kybo ore.

Freudo veikaluose, pabrėžiančiuose kastracijos kompleksą kaip įstatymo šaltinį, vaiko troškimams metaforiškai sako „ne" tėvas, kuris jau turi motiną. Draudimas tampa prasmingas vaikui tik todėl, kad čia yra žmonės – moterys, kurios buvo iškastruotos ypatinga prasme, nes jos yra be falo. Kitais žodžiais, tik dėl „uždelsto veikimo" tampa reikšmingi tokie ankstesni patyrimai kaip moteriškųjų genitalijų vaizdas. Taigi Freudui pačioje kastracijos komplekso sampratoje slypi teorija, kad kiti patyrimai ir suvokimai įgyja prasmę iš įstatymo, kurį jie simbolizuoja. Abrahamo veikaluose, priešingai, kastracijos grėsmė kyla iš realaus vaikiško mergaitės kūno suvokimo: niekas nesikiša, nėra draudžiančio tėvo, kurio grėsmė yra įstatymo ištartis, yra „realus" moteriškųjų genitalijų nepilnavertiškumas, kuris, kartą suprastas, sukelia kompleksą abiem lytims.

Tačiau čia, Freudo kūryboje, mes susiduriame su kitu ir svarbiausiu prieštaravimu, kurį visiškai pašalinti jis neturėjo laiko. Tai yra prieštaravimas, kuris paaiškina vėlesnius Abrahamo ir Freudo kūrybos interpretavimus kaip sutampančius. Aišku, kad, pasak Freudo, berniuko kastracijos kompleksas atsiranda, kai per tėvo draudimą peniui yra suteikiama reikšmė, bet kartais Freudas teigia, kad mergaitiškas penio pavydas kyla iš paprasto suvokimo: ji mato tikrą penį, įsivaizduoja jį didesnį ir geresnį ir nori jį turėti.

Aišku, kad toks nelygus mergaičių ir berniukų prasmės suvokimas yra nepagrįstas: kodėl mergaitės ryšys su kūno supratimu turėtų būti privilegijuotas? Iš tikrųjų yra akivaizdu, kad Freudas suvokė savo aiškinimo prieštaringumą, jo vieši pareiškimai yra greičiau trikdantys, tačiau laiške jis rašė: „Penio vaizdas ir jo šlapinimosi funkcija gali tik žadinti vaiko pavydą, bet negali būti motyvas. Tačiau niekas šito nepareiškė"[11]. Nelaimei, nei Freudas, nei joks analitikas vėliau aiškiai šito nesuformulavo savo paskelbtuose raštuose.

Freudas apie Abrahamo straipsnį, aptariantį moteriškąjį kastracijos kompleksą, kalbėjo kaip apie „nepranokstamą" (1920). Bet visiškai niekas teoriniuose Freudo raštuose nepatvirtino Abrahamo perspektyvos. Freudas, žinoma, kalba apie moters „organo nepilnavertiškumo" jausmą, bet šis jam niekada nėra kastracijos komplekso bei Edipo komplekso išnykimo *motyvas*, todėl jis nėra moteriškojo seksualumo, moteriškumo ar neurozės priežastinis pagrindas. Freudui tai, jog moteris neturi penio, yra reikšminga tik dėl to, kad jis padaro prasmingą tėvišką kraujomaišiškų troškimų draudimą. Moters kūnas pats ir savaime nieko nerodo ir nesukelia. Kitaip akcentuojamos Freudo ir Abrahamo išvados yra labai toli siekiančios. Jeigu, kaip Abrahamo darbuose, tikras kūnas yra matomas kaip motyvas konstituotis vyriškajam ar moteriškajam subjekto seksualumui, tuomet istoriniam ar simboliniam šio konstituavimosi matmeniui kelias yra užkirstas. Freudas ketino pagrįsti šį matmenį kaip žmogiškojo subjekto konstravimo *sine qua non*. Šiuo matmeniu Lacanas grindžia visą savo lyčių skirtumo aiškinimą.

Jeigu Freudas manė, kad tikras vaiko kūnas savaime yra nereikšmingas kastracijos kompleksui, tai jis taip pat nuolatos įtikinėjo, kad reali vaiko situacija, tėvo buvimas ar nebuvimas, realus draudimas masturbuotis ir taip toliau gali būti nereikšmingi palyginti su neištrinamu buvimu

simbolinės grėsmės („įvykio"), kuriai kiekvienas yra neišvengiamai pavaldus mokėdamas kainą už tai, jog yra žmogus. Kiti analitikai, nesugebėję perimti kultūrinio paveldimumo sampratos, sutikdami su Freudu, kad realus įvykis negali paaiškinti visur esančio kastracijos nerimo, kurį jie atrado dirbdami klinikinį darbą, privalėjo kur nors kitur ieškoti paaiškinimo. Visais atvejais jie manė, kad kastracijos kompleksas nėra kas nors svarbaus pačiam žnogiškojo subjekto konstravimui, tai yra tik baimė, kylanti iš vidinių patyrimų būtybės, kuri jau egzistuoja konstituota kaip subjektas, nors tik primityvia forma. Padarinys – jokioje iš šių alternatyvinių teorijų kastracija nėra fundamentaliai susijusi su lyčių skirtumu.

Šitaip Starcke'as atrado, kad kastracijos nerimas paplitęs, kai iškrinta žindukas iš kūdikio burnos, tad kasdienis atpratinimas paaiškina komplekso visuotinumą. Kaip kitą pavyzdį jis pateikė pamažu atsirandantį kūdikio sugebėjimą pamatyti save kaip skirtingą nuo išorinio pasaulio: „Išorinio pasaulio formavimasis yra pradinis kastravimas, žinduko atėmimas formuoja pradinę šito užuomazgą"[12]. Franzas Alexanderis ir Otto Rankas kastraciją grąžino į įsčių, kurios seniau buvo paties kūdikio dalis, praradimą. Freudas savo kolegos idėjomis apie atskyrimo nerimą (kaip jis tai pavadino) labiausiai pasinaudojo veikale *Draudimai, simptomai ir nerimas*, parašytame 1925 m., tačiau dvejais metais anksčiau prie mažojo Hanso atvejo jis pridėjo šią išnašą:

> Pripažindamas visas šias komplekso šaknis, aš vis dėlto laikiausi požiūrio, kad terminą „kastracijos kompleksas" dera apriboti tais sujaudinimais ir padariniais, kurie susiję su *penio* praradimu. Kiekvienas, kuris, analizuodamas suaugusius, įsitikino nuolatiniu kastracijos komplekso buvimu, žinoma, susidurs su sunkumais priskirdamas jo ištakas atsitiktinei grėsmei – tokiai, kuri galų gale nėra toks visuotinis įvykis; jis bus priverstas tarti, kad vaikai susikuria šį pavojų sau iš menkiausių užuominų...[13]

Yra pamatinis skirtumas pripažinti, kad kastracijos kompleksas gali rodyti buvusius atskyrimus ir iš tikrųjų matyti tuos atskyrimus kaip kastracijas. Freudo požiūriu kastracijos kompleksas išskyrė lytis ir šitaip žmogiškąją būtybę padarė žmogišką. Bet tai nepaneigia ankstesnių atsiskyrimų svarbos. Freudas pats teigė, kad nuosėdų palikimas sudaro galimybę retrospektyviniam ryšiui, kastracijos kompleksas galėjo panaudoti jį kaip modelį. Freudo aiškinimas yra retroaktyvinis: bijantis falo kastracijos vaikas gali „atsiminti" ankstesnius praradimus, kastracija jiems suteikia svarbos. Kituose aiškinimuose kastraciją padaro svarbią šie atskyrimai, čia schema yra perspektyvinė: ankstyvieji praradimai verčia vaiką bijoti būsimųjų. Freudui istorija ir psichoanalitinis patyrimas yra visada rekonstrukcija, retrospektyvinis aiškinimas: žmogiškasis subjektas yra šitos istorijos dalis. Kiti aiškinimai verčia jį augti vystantis. Jeigu pati kastracija nukeliama atgal iki įsčių, tai žmogiškasis subjektas buvo ten iš pradžių ir iš čia gali išplaukti tik tai, kad jį psichopatišką, neurotišką ar „normalų" padaro koks nors šališkai atrinktas konstitucinis faktorius ar koks nors vienodai šališkas aplinkos patyrimas.

Lacanas dar kartą pabrėžia ir performuluoja Freudo požiūrį. Kastracijos kompleksas yra vaiko humanizavimo, jam lytiškai diferencijuojantis, *atvejis*. Žinoma, jis prisideda prie kitų ryšio nutraukimų, faktiškai suteikia jiems jų prasmę. Jeigu specifinis falo požymis, kurio nuslopinimas yra įstatymo institucija, nepripažįstamas, tada gali būti tik psichozė. Lacanui visos kitos hipotezės psichoanalizę paverčia nesąmone. Anot Lacano, jos vėl palieka neatsakytą klausimą, iš kur atsiranda subjektas ir, klausia jis, kas atsitiko kalbai ir socialinei tvarkai, kurios skiria jį ar ją nuo kitų žinduolių – ar tai turi tik pagalbinį poveikį formavimuisi? Svarbiausia, kaip galima suprasti lyčių skirtumą tokioje vystymosi perspektyvoje?

Jeigu yra aiškinama, kad nėra nieko specifiško falinės kastracijos grėsmėje, jeigu gimimas, atpratinimas, išorinio pasaulio formavimasis – viskas yra kastracijos, tuomet dar kažkas turi paaiškinti skirtumą tarp lyčių. Jeigu kastracija tėra vienas iš kitų atskyrimų arba yra tas pats kaip bendra vyrų ir moterų baimė prarasti seksualinį troškimą (Joneso *aphanisis*), kas tada skiria dvi lytis? Visi svarbiausieji to laikotarpio šios srities indėlininkai – ar jie papildė, ar prieštaravo Freudui – paaiškinimą rado išankstiniame biologiniame polinkyje. Galime paminėti Freudo biologistinę gynėją H. Deutsch, kaip ir jo kultūralistinę oponentę K. Horney.

Lemiamo vaidmens atėmimas iš kastracijos komplekso konstruojant lyčių skirtumą ir vėlesnis pasikliovimas biologiniais aiškinimais lėmė tolesnius pokyčius. Trečiojo dešimtmečio viduryje ginčo esmė pasikeitė ir prasidėjo nauja epocha. Kastracijos komplekso sąvokos krizė taip pat galėjo prisidėti prie akcento slinkimo nuo jos pačios prie susidomėjimo moters seksualumu. Kai į diskusiją įsitraukė su ja susiję gerai žinomi vardai – Horney, Deutsch, Lampl-de-Groot, Klein, Jonesas, – jiems mažiau rūpėjo lyčių skirtumo konstravimas negu moters seksualumo prigimtis. Nuo šio laiko mes galime datuoti tai, kas tapo žinoma kaip „didysis ginčas". Ginčas pasiekė kulminaciją 1935 m., kada Ernestas Jonesas, pakviestas į Vieną perskaityti keletą paskaitų, nušviečiančių greitai didėjančius skirtumus tarp britų ir Vienos analitikų, savo pirmąja ir, kaip pasirodė vėliau, vienintele tema pasirinko moters seksualumą. Nors moters seksualumas, žinoma, yra mūsų pagrindinė tema, mes galime matyti, jog, pakeitus akcentą, buvo prarasta kažkas svarbaus. Retrospektyviai galima suprasti, kad nagrinėjamas dalykas vis dar yra lyčių atsiskyrimas (kastracijos komplekso reikalas), tačiau daugiausia dėmesio skiriama moteriškojo

seksualumo statusui ir prigimčiai. Dažnai atsitinka, jog jis nagrinėjamas izoliuotai, kaip kažkas nepriklausomo nuo jį sukuriančio atsiskyrimo. Šią tendenciją patvirtina Freudui prieštaraujančios teorijos. Freudo opozicija kastracijos komplekso sąvoką interpretavo kaip žeminančią moteris. Atmesdami ją, jie tikėjosi išaukštinti moterį ir paaiškinti, kas ją sudaro, – uždavinys, kurį Freudas laikė ne psichoanalizės dalyku. Bet nuo tada analitikai, atėję kaip Freudo šalininkai, irgi šitaip suprato savo uždavinį. Moterys, taip sakant, privalėjo turėti ką nors sava. Klausimas subtiliai pasislenka nuo to, kas skiria lytis, prie to, ką vertinga turi kiekviena lytis, kas būdinga tik jai. Šiame kontekste, kai kastracijos kompleksas nevaidina determinuojančio vaidmens, yra neišvengiamai grįžtama prie tų pačių biologinių aiškinimų, nuo kurių Freudas sąmoningai nutolo – kur dar buvo galima rasti šį kažką?

Žinoma, Freudas niekada neteigė, kad anatomija ar biologija yra nereikšmingos, jam rūpėjo nustatyti jų vietą. Jis paskyrė joms vietą – anapus psichoanalitinio tyrimo lauko. Kiti jas tvirtai perkėlė į lauką. Taip Carlas Müller-Braunschweigas, manydamas, kaip ir kiti, kad egzistuoja įgimtas vyriškumas ir moteriškumas, kurie tiesiogiai atitinką biologinius vyrą ir moterį, rašė apie „vyriškąjį ir moteriškąjį *id*". Dabar pripažįstamas ne tik prigimtinis vyriškumas ir moteriškumas, bet ir natūralus heteroseksualumas. 1926 m. Karen Horney kalbėjo apie „biologinį heteroseksualios traukos principą" ir tuo pagrindu aiškino, kad vadinamoji mergaitės vyriškoji fazė yra gynyba nuo pirminio moteriško nerimo, jog jos tėvas išprievartaus ją. Melanie Klein suformulavo vis labiau vyraujančią mintį, kad dėl savo pirmykščio vaikiškai moteriško seksualumo mergaitė turi pasąmoningą vaginos suvokimą. Ši natūralistinė perspektyva, išplėtota Ernesto Joneso darbuose, teigia pirminį mergaitės

moteriškumą, pagrįstą jos biologine lytimi, kuris vėliau pasikeičia dėl fantazijų žaismo prasidėjus mergaitės ryšiams su objektais. Šio požiūrio teoretikai neneigia Freudo minties, kad mergaitė turi falinę fazę, bet jie teigia, jog tai yra tik reakcijos prieš jos natūralų moterišką požiūrį formavimasis. Tai yra antrinis formavimasis, laikina būsena, kur pasineria mergaitė, kai jaučia pavojų savo moteriškumui. Kaip berniukas, natūraliai vyriškai vertindamas savo penį, bijo kastracijos, taip mergaitė su savo natūraliu moteriškumu bijos, kad išprievartaudamas tėvas suardys jos vidų. Ankstyvų vaginalinių pojūčių buvimas ar nebuvimas tampa svarbiausiu klausimu šiame kontekste, kuriame patys impulsai tiesioginiu būdu sukuria psichologines charakteristikas. Freudas uoliai prieštaravo šiam požiūriui. Müller-Braunschweigui rašytame laiške, kuris, skaitomas šiame kontekste, nėra toks paslaptingas kaip atrodo iš pradžių, jis rašė:

> Aš prieštarauju visiems jums (Horney, Jonesui, Rado ir t.t.) tiek, kiek jūs griežčiau ir aiškiau neatskiriate to, kas yra psichiška, ir to, kas yra biologiška, kad jūs stengiatės pagrįsti griežtą jų paralelizmą ir kad jūs, skatinami tokio ketinimo, nemąstydami konstruojate neįrodomus psichinius faktus ir, tai darydami, privalote skelbti veikiančiu prieš arba regresyviu daug ką, kas, be abejonės, yra svarbiausia. Žinoma, šie priekaištai privalo likti neaiškūs. Be to, aš norėčiau tik pabrėžti, kad mes privalome išlaikyti psichoanalizę atsietą nuo biologijos, kaip išlaikėme ją atsietą nuo anatomijos ir fiziologijos...[14]

Tačiau buvo tokių Freudo požiūrio oponentų, kurie nenorėjo pernelyg smarkiai ar aiškiai remtis biologiniu lyčių skirtumo aiškinimu, jie labiau pabrėžė psichologinio tapatinimosi mechanizmo, priklausančio nuo objekto, reikšmę. Freudo ir objekto santykių teoretikų koncepcijose pradingus Edipo kompleksui, kiekvienas vaikas viltingai tapatinasi su atitinkamos lyties gimdytoju. Paaiškinimai atrodo panašūs, bet kastracijos kompleksui suteikiamas vaidmuo diametraliai juos supriešina. Freudo schemoje po kastracijos

komplekso berniukai ir mergaitės daugiau ar mažiau adekvačiai perims atitinkamo gimdytojo seksualinį tapatumą. Bet, kaip seniau įrodė Doros „nederamas" tėviškas tapatinimasis, tai visada tėra perėmimas, be to, trapus. Freudui tapatinimasis su atitinkamu gimdytoju yra kastracijos komplekso, kuris jau suteikė lytinio skyrimosi požymį, *rezultatas*. Kitiems analitikams, apsieinantiems be lemiamo kastracijos komplekso vaidmens, tapatinimasis (su biologiniu ramsčiu) yra lyčių skirtumo *priežastis*. Pateikiant šiek tiek reduktyviai, šių teoretikų požiūrį galima nušviesti taip: būna laikotarpis, kai mergaitė nesiskiria nuo berniuko (Klein ir kai kuriems kitiems tai yra pirminė berniuko moteriškoji fazė), ir todėl abu myli ir tapatina save su savo pirmuoju objektu – motina; vėliau dėl savo biologinės lyties (moteriškumo) ir dėl to, kad jos meilė buvo sužlugdyta dėl biologinio neadekvatumo (ji neturi ir niekada neturės falo savo motinai), maža mergaitė pasineria į savo Edipo kompleksą ir myli savo tėvą, paskui ji iš naujo visiškai susitapatina su motina ir pasiekia galutinį moterišką tapatumą.

Iš to galima matyti, kad moters seksualumo klausimas buvo savaime lemiamas plėtojantis objekto santykių teorijai. Šis moteriškumo supratimas smarkiai sureikšmino pirmą motinišką ryšį, tas pats akcentas panašiai apibūdino visą tolesnį objekto santykių teorijos plitimą. Kai išgaravo „didysis ginčas", objekto santykių teoretikai sutelkė dėmesį į motiną ir seksualiai nediferencijuotą vaiką, palikdami lytinio skyrimosi problemą kaip papildomą ir nesusijusią su pačiu subjekto formavimusi. Šitaip buvo sumokėta už persiorientavimą į motiną ir tėvo ignoravimą, kurio draudimas Freudo teorijoje vienintelis dalykas, atskiriantis berniukus ir mergaites. Pati motina šiuose aiškinimuose paveldėjo didelę ankstesnio dėmesio moteriškajam seksualumui dalį – jos pačios patyrimai buvo gerokai dokumentuoti, bet ji jau

yra konstituota – su visu savo netikrumu – kaip moteriškasis subjektas. Tai parodo, kaip įdomiai vengiama lyčių skirtumo klausimo.

Freudas pripažino savo rimtus trūkumus dėl motinos-vaiko santykio problemos. Faktiškai jo aklumą lėmė ne tiek asmeniniai polinkiai ar jo paties vyriškumas, kaip manė jis ir kiti, bet psichoanalizės, kaip jis ją suprato, prigimtis. Freudui psichoanalizė yra falocentrinė, taip yra todėl, kad jos suvokiama žmonių socialinė tvarka, perlūžtanti per individualų žmogiškąjį subjektą, yra patrocentrinė. Iki šiol tėvas užima padėtį trečiojo, kuris *privalo* sudaužyti asocialią dvinarę motinos ir vaiko vienybę. Mes galime matyti, kad šį trečiąjį visada turės reprezentuoti kažkas ar kas nors. Lacanas grįžta prie problemos teigdamas, kad į motinos ir vaiko ryšį negalime žvelgti atsietai nuo struktūros, kurią sukuria tėvo pozicija. Pasak Lacano, teorija, kuri ignoruoja tėvą ar mato jį įkūnytą motinoje (Klein) arba jos akimis, yra nesąmonė. Negali būti nieko *žmogiško,* kas egzistuoja iš anksto ar egzistuoja anapus įstatymo, kurį reprezentuoja tėvas, yra tik arba jo neigimas (psichozė), arba sėkmingi ar nesėkmingi santykiai („normalumas" ir neurozė) su juo. Galų gale objekto santykių teoretikams – Klein šalininkams ir priešininkams (nepaisant didelių skirtumų tarp jų), lyčių skirtumas nėra skilimo rezultatas, o jau esamas faktas, vyrai ir moterys, patinai ir patelės *egzistuoja.* Čia nėra nieko nuostabaus.

Ginčas su kolegomis taip pat privertė Freudą kai ką iš esmės performuluoti. Galima vėl pasakyti, kad tai lėmė kastracijos komplekso sureikšminimas. Ne kartą paskutiniuose savo gyvenimo straipsniuose jis pabrėžė jo reikšmę. Apmąstydamas savo tikėjimą, kad tiek berniukas, tiek ir mergaitė turi falinę fazę, kuri pirminė, o ne, kaip teigė

kiti, reaktyvinė ir antrinė, jis vėl pabrėžė, arba – o tai dar svarbiau – performulavo savo ankstesnes mintis. Edipo kompleksas, kaip iš pradžių Freudas jį suprato, atvedė jį prie to, ką jis laikė savo oponentų argumentų akligatviais ir klaidomis. Jo suponuojamas natūralus heteroseksualumas buvo nepagrįstas, bet paprastas jo apvertimas kartu išryškinant pirmąjį motinišką ryšį buvo tiek pat nepatenkinamas. Toks požiūris nepaaiškina skirtumo tarp berniuko ir mergaitės, jeigu jis galų gale nesiremia biologiškai nulemta tapatinimosi prielaida. Lacanas aiškintų, kad šitoje sąsajoje Freudas – dabar matyti, kad ankstesnis jo požiūris nurodė klaidingas kryptis – iškelia troškimo sąvoką. „Ko, – klausia Freudas, – nori moteris (maža mergaitė)?" Visi atsakymai į klausimą, taip pat ir „motinos", yra klaidingi: ji tiesiog *nori*. Falas – kaip potencialiai nesantis – pradeda simbolizuoti būtinai *pasigendamą* troškimo objektą lyčių skyrimosi lygyje. Jeigu yra taip, Edipo kompleksas negali ilgiau būti statiškas mitas, atspindintis realią tėvo, motinos ir vaiko padėtį, jis tampa struktūra, nuolat grąžinančia prie klausimo, kur asmuo gali būti pagal jo ar jos troškimą. Šį „kur" determinuoja kastracijos kompleksas.

Savo 1933 m. esė „Moteriškumas" Freudas iškelia savo oponentų išvadas moters seksualumo klausimu kaip daugelį klausimų. Jis klausia, „kaip [maža mergaitė] pereina iš vyriškos fazės į moterišką, kuriai ji yra biologiškai skirta"[15], ir, priešingai savo oponentų atsakymams, daro išvadą, kad „sąranga neprisitaikys savaime prie savo funkcijos be kovos"[16] ir kad, nors „būtų idealiai paprastas sprendimas, jeigu galėtume tarti, jog nuo tam tikro amžiaus elementari apibusės lyčių traukos įtaka priverčia save pajausti ir stumia mažą moterį prie vyro (...) mes neketiname manyti, kad viskas taip lengva..."[17] Biologinei patelei lemta tapti

moterimi, bet klausimas, kurį sau turi skirti psichoanalitikas, yra *kaip*, jeigu ji tai sugeba, tai turi atsitikti? Puikūs jo kolegų darbai apie ankstyvąjį motinišką ryšį psichoanalitiniu požiūriu palieka neatsakytą seksualinės diferenciacijos klausimą. Kaip sako Freudas: „Kol mes negalime rasti to, kas yra būdinga mergaitėms ir kas nėra arba ne taip pat būdinga berniukams, mes nebūsime išaiškinę, kodėl išnyksta mergaičių prisirišimas prie motinos. Aš tikiu, kad mes radome šį ypatingą faktorių kastracijos komplekse"[18].

Freudas baigė gyvenimą neužbaigtu straipsniu „Ego skilinėjimas ginantis"[19]. Jis yra apie kastracijos kompleksą ir jo padarinius subjekto konstravimui. Freudas aprašo ego formavimąsi pavojaus (gresiančio praradimo) momentu, kuris baigiasi pirmuoju skilimu, po kurio jis niekada neatsigauna. Kaip pavyzdinį šio skilimo atvejį Freudas aptaria reakciją į kastracijos kompleksą, kai iškeliamas fetišas kaip jo alternatyva. Šiame straipsnyje mes galime aiškiai matyti Freudo koncepciją, prie kurios grįžta Lacanas. Iš pat pradžių suskilęs subjektas reikalauja pradžioje prarasto objekto. Nors Freudas nekalba apie objektą kaip prarastą – tai daro Lacanas, – jam visiškai aišku, kad psichologinė jo reikšmė kyla iš jo nebuvimo, arba, kaip jis sakė esė „Moteriškumas", iš fakto, kad jis niekad nepatenkins: „...vaiko godumas savo ankstyviausiam maistui yra visiškai nepasotinamas (...) jis niekada neįveikia skausmo, kad prarado savo motinos krūtį"[20]. Net genties vaikas, maitinamas krūtimi ilgokai po kūdikystės, yra nepatenkintas: skausmas ir pasitenkinimo stoka yra postūmiai, kurie sukelia troškimą.

Freudo paskutinieji rašiniai dažnai suvokiami kaip seno žmogaus nevilties atspindys. Bet Lacanui jų pesimizmas rodo teorijos gryninimą ir apibendrinimą, o jos išvados yra ir turi būti antihumanistinės. Moters seksualumo klausimas visada mus grąžina prie klausimo, kaip konstituojamas

žmogiškasis subjektas. Freudo teorijose, kurias iš naujo išskleidžia Lacanas, kastracijos komplekso nulemtas lyčių skyrimasis ir skirtingos pozicijos, kurios vėliau turi būti užimtos, patvirtina, kad subjektas yra suskilęs, o objektas prarastas. Tai yra žmogiškosios būtybės širdies sunkumas, kurį liudija psichoanalizė ir jos tyrimo objektai – pasąmonė ir seksualumas. Anot Lacano, humanistinis požiūris siūlo tik apgaulingas viltis klaidingų teorijų pagrindu.

Tai yra perspektyvos reikalas – ir Lacanas tvirtintų, kad pofroidinių analitikų perspektyva yra ideologinė, nes ji patvirtina mūsų laikų humanizmą. Klein sekėjų ir kitų objekto santykių teoretikų požiūriu ir primityvaus ego, ir pradinio susiliejimo su motina, iš kurio pamažu atsiranda diferenciacija, atvejais perspektyva glūdi tapatinimesi su tuo, kas atrodo ar turi būti subjektas. Problema, į kurią atsigręžia šie teoretikai, yra tokia: ką kūdikis (asmuo) daro su savo pasauliu siekdamas, kad jis vystytųsi? Tada klausimas yra apverčiamas: ar žmogiškoji aplinka buvo pakankamai gera, kad kūdikis sugebėtų daryti gerus dalykus? Šiuose aiškinimuose lyties tapatumas pirmiausia duotas biologiškai, o vėliau vystosi ir pasitvirtina (arba ne), kai subjektas auga sąveikaudamas su tikrais objektais ir savo fantazijomis apie juos savo komplikuotame kelyje į brandą.

Lacanas renkasi priešingą perspektyvą: analizuojamojo pasąmonė atskleidžia fragmentuotą subjektą, kurio lyties tapatumas keičiasi ir yra netikras. Būti žmogiškam reiškia būti pavergtam dėsnio, kuris iščentruoja ir skaido: seksualumas yra sukuriamas skaidant, subjektas yra suskilęs, bet ideologinis pasaulis tai slepia nuo sąmoningo subjekto, iš kurio tikimasi, kad jis jausis vientisas ir tikras savo lyties tapatumu. Psichoanalizė turėtų siekti atskleisti šį slėpinį ir rekonstruoti subjekto konstravimą su visais jo skilimais. Tai gali būti tiksli teorija, tai yra tikrai trapus projektas. Šiai

teorijai ir projektui – suskilusio seksualinio subjekto istorijai – atsiduoda Lacanas.

Versta iš: Juliet Mitchell. *Psychoanalysis and Feminism.* – New York: Pantheon, 1974.

Vertė VYTAUTAS RADŽVILAS

HÉLÈNE CIXOUS

Simone de Beauvoir savo gyvenimu ir darbu parodė, kad ir moteris gali būti pripažinta filosofijos pasaulyje, kuriame iki tol dominavo vyrai, o Hélène Cixous kūriniai ženklina visišką „postmodernaus feminizmo" išsiveržimą iš tradicinių patriarchalinių mąstymo paradigmų ir naujų paradigmų ieškojimo bei kūrimo pradžią. Simone de Beauvoir nuostabiai atvirai bjaurėjosi moters (taip pat ir savo) kūnu, kurį ji laikė pagrindine kliūtim moterims siekiant laisvės ir transcendencijos. Kita vertus, Cixous tikslas – padaryti įmanomą moters savimeilę ir troškimą. Ji tai daro pakeisdama perspektyvą, pagal kurią į moteris tradiciškai buvo žvelgiama vyrų požiūriu. Ji sako: „Pakanka iš arti pažiūrėti į medūzą, ir pamatysi: ji neneša mirties. Ji graži, ji juokiasi".

Norint suprasti Cixous feministinės minties raidos kontekste, reikia atsižvelgti į tai, kad jos raštuose moteris, kurią Beauvoir pavadino *kitas*, galų gale susigrąžina savo balsą. Tas balsas, kuriuo moterys ima kalbėti ir rašyti, yra naujas, nes mes niekada jo negirdėjome; moterims tai reiškia, kad mes buvome kurčios pačios sau. Drauge su Cixous *kita* prabyla apie savo subjektyvumą ir tapatumą aprašydama save ir aplinkinį pasaulį per iki tol suobjektinto ir egzaltuoto, pasibjaurėjimą keliančio ir mistifikuoto „amžinojo moteriškumo" prizmę.

Cixous yra postmodernaus feminizmo šauklė. Mat ji skelbia dviejų „pamatinių Vakarų kultūros pasakojimų" mirtį – *logocentrizmo*, žodžio kaip tiesos indo ir metafizinės esaties kulto, ir *falocentrizmo*, falo kaip simbolinio socialinės ir kultūrinės galios šaltinio, privilegijavimo mirtį. (Logocentrizmo ir falocentrizmo sąmokslas prancūzų filosofo Jacques'o Derrida ir kitų yra apibūdintas kaip *falogocentrizmas*).

Pasak Cixous, logocentrinio diskurso kertinis akmuo yra vertybių išskaidymas į dvinarių opozicijų, kylančią iš aktyvus/pasyvus, vyras/moteris priešpriešų, sistemą. Cixous siekia sugriauti šią vertybiškai sudarytą struktūrą, nes, jos nuomone, tokia struktūra turi daugiau implikacijų, ne vien metaforinių, – faktiškai ji yra mirtina moteriai: mat tokioje hierarchiškai sutvarkytoje opozicijų sistemoje moteris visuomet yra negatyvi, silpnesnė, menkesnė, šitaip paneigiamas jos visas žmogiškumas ir subjektyvumas. Todėl tai mirtina ir žmonijai. Moteris nutildyta ne tik metaforiškai, bet ir konkrečia fizine prasme, jos kūnas, troškimai ir gyvybinės jėgos yra įkalinti lygiai taip pat kaip ir jos siela. Toril Moi apibendrina Cixous teorinį projektą kaip „pastangas sugriauti šią logocentristinę ideologiją: paskelbti moterį gyvenimo, galios ir energijos šaltiniu ir pasveikinti atsiradimą naujos, moterų, kalbos, kuri nepaliaujamai naikina šitas patriarchalines binarines schemas, sulydančias logocentrizmą su falocentrizmu, kad būtų nuslopintos ir nutildytos moterys"[1].

Kaip išsigelbėjimą nuo to, ką ji laiko patriarchaline žodžio, falo ir savybingumo sankaupa, Cixous siūlo tarpusavyje susijusias „kito biseksualumo", *écriture feminine** ir

* *Écriture feminine* (pranc.) – pažodžiui „moteriškas rašymas". Daugelyje Cixous bei kitų prancūzų feminisčių veikalų vertimų ir analizių šis terminas paliekamas toks kaip originale, norint išsaugoti jo dvigubą – biologišką gimties ir socialinę ar kultūriškai sukonstruotą lyties – reikšmę.

*jouissance** sąvokas. Priešingai tradicinei biseksualumo – individo dviejų prigimčių banalios sąjungos sąvokai, Cixous „kitą biseksualumą" įsivaizduoja kaip nepabaigiamą lyčių (ir kitų) skirtumų dauginimą, „kaip troškimo įrašo visose mano kūno dalyse ir kitame kūne padarinius"[2]. *Écriture feminine* yra toks rašymo būdas, kuris įgyvendina Derrida *différence* sampratą, išryškinančią skirtumą[3], ir mėgaujasi juslišku tekstualumu. Nors pati Cixous itin nemėgsta etikečių, nors ji pati primygtinai nurodo, kad toks rašymo būdas neturi nieko bendra su biologine gimtimi, vis dėlto vadina jį „moterišku", nes tiki, kad dėl kultūrinių ir istorinių priežasčių šių dienų moterys kur kas labiau negu vyrai gali įsitraukti į tokį rašymą. Mat griežti falogocentrinio diskurso suvaržymai atmetami atvirų svarstymams lyties nulemtų teksto skirtingumų naudai. Geriausi tokio rašymo šiuolaikinėje Prancūzijoje pavyzdžiai yra Marguerita Duras, Colette ir Jean Genet. Pasak Cixous, toks rašymas yra moterų išsilaisvinimo raktas: „Tik rašydama kaip moteris ir apie moterį, tik priimdama falo valdomo diskurso iššūkį, moteris teigs moterį remdamasi ne vien simbolika ir simbolikoje jai palikta vieta"[4].

Galiausiai *jouissance* yra šio skirtumo patyrimas, ypač moterims atgaunant savo malonumą, savo seksualumą bei kūrybingumą. Šiek tiek išplėtojusi Rolando Barthes'o teksto malonumo sampratą, Cixous mėgina kartą ir visiems laikams įveikti vakarietišką sielos-kūno dualizmą, teigdama, kad moters kūnas yra tikroji moterų rašymo vieta. Taigi „miegančiosioms gražuolėms" Cixous taria: „Pabuskime!

* *Jouissance* (pranc.) – stipriai jaučiamas malonumas, pradedant stipriu estetiniu mėgavimusi, baigiant seksualiniu orgazmu. Šį žodį vartojo Rolandas Barthes'as, aprašydamas juslinį-estetinį malonumą, kuris gali būti patirtas skaitant tekstą; jis taip pat dažnai neverčiamas (ypač angliškuose tekstuose), siekiant išlaikyti visą jo reikšmės lauką.

Išeikime! Šiandien rašymas priklauso moterims"[5]. *Jouissance* yra suvokiamas kaip egzistencinė, transcendentinė naujos rūšies patirtis, kai kūnas ir jo malonumai transcenduoja falocentrinės logikos apribojančią, slopinančią, dematerializuotą, „numarintą" prigimtį ir kai ryšys su kitu kuria naują, biseksualų intersubjektyvumą. Vakarų filosofija yra apverčiama aukštyn kojom.

Ši ištrauka paimta iš garsiausios Cixous esė „Išėjimai" („Sorties"), kuri buvo paskelbta kartu su Catherine Clément tekstu knygoje *Atgimstanti (La jeune née)* 1975 m., tuo metu, kai Prancūzijoje nepaprastai suklestėjo novatoriškas feministinis rašymas. Cixous tekstas yra šių naujųjų prancūzų feministinių tekstų pavyzdys ir stiliumi, ir turiniu. Kūrinio „Išėjimai" negalima priskirti vienam kuriam nors ar net keliems žanrams, nes čia derinama poezija ir proza, teorinė ir filosofinė refleksija, mito analizė ir perrašymas, autobiografija.

Kaip Cixous atsisakydavo tiksliai apibrėžti, kas yra moteriškas rašymas, ar save apibūdinti kaip „moterišką" autorę, lygiai taip pat ji nuosekliai priešinosi „feministės" etiketei. Tačiau, kaip pabrėžia Toril Moi, Cixous „neabejotinas atsidavimas kovai už moterų išlaisvinimą Prancūzijoje, lygiai kaip ir jos griežta patriarchalinių mąstymo modelių kritika, padarė ją feministe"[6]. Cixous taip pat neigia, kad jos rašymas yra teorinis, ir esė „Išėjimai" netgi teigia, kad jos pozicija yra antiteorinė. Matyt, tai suteikia jai daugiau išraiškos laisvės ir pateisina jos tekste esančius prieštaravimus bei nenuoseklumus. Todėl ji gali viename puslapyje paneigti per daug griežtą lyčių skirtumų konstrukciją, o kitame – mistifikuoti tariamai biologistinį moteriškumą.

Nors šie „Išėjimų" prieštaravimai Cixous užtraukė teorinių puristų kritiką, tačiau jos tekstams apie lytį labiausiai prieštaraujama dėl to, kad jie yra *per daug* teoriniai ir per

daug literatūriniai, be to, nelabai naudingi ar visiškai nenaudingi „realiai" siekiančiai išsilaisvinti moteriai. Savoje knygos *Atgimstanti* dalyje Catherine Clément, pavyzdžiui, oponuoja Cixous sakydama: „Jūsų aprašymo lygmuo yra toks, kad jame aš neatpažįstu nė vieno iš tų dalykų, apie kuriuos mąstau politinėmis kategorijomis"[7].

Tačiau man atrodo, jog tokia kritika reikalauja, kad „Išėjimai" būtų tai, kas jie nėra, – viską apimančiu traktatu ar politiniu manifestu. „Išėjimai" visų pirma yra nuostabus ir jaudinantis kūrybiško rašymo pavyzdys. Turtingas metaforų ir filosofinės įžvalgos, jis yra toks išsamus moters aistrų, sielvartų ir svajonių perteikimas, koks, ko gero, gali būti tik grožinės literatūros kūrinys. Šio kūrinio forma – tai šiuolaikinio teorinio rašymo avangardas. Savo esme šis tekstas veikia toje pačioje plotmėje kaip ir mitas.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

IŠĖJIMAI

HÉLÈNE CIXOUS

Kur ji yra?

Aktyvumas / Pasyvumas
Saulė / Mėnulis
Kultūra / Gamta
Diena / Naktis

Tėvas / Motina
Protas / Jausmas
Suprantamybė / Juntamybė
Logos / Pathos
Forma, iškila, eina, juda priekin, sperma, pažanga.
Materija, įgaubta, žemė, į kurią remiasi ėjimas, talpykla.

Vyras
———
Moteris

Visuomet ta pati metafora: ja sekama, ji yra visų savo formų pavidalu visur, kur kuriasi diskursas. Ta pati gija, arba dviguba pynė, mus veda, jeigu skaitome ar kalbame, per literatūrą, filosofiją, kritiką, reprezentacijos, apmąstymų amžius.

Mintis visuomet iškildavo iš kokios nors priešpriešos:

Žodis / Raštas
Aukštas / Žemas.

Iš binarinių, pagal *hierarchiją* susistemintų priešpriešų. Panašus/Pavaldus. Mitai, legendos, knygos. Filosofinės sistemos. Visur, kur įsiterpia tvarka, dėsnis grupuoja tai, kas gali būti mąstoma, priešpriešomis (binarinėmis, nesutaikomomis, arba priklausančiomis viena nuo kitos, dialektiškomis). Ir visos priešpriešų poros yra poros. Ar tai ką nors reiškia? Logocentrizmas jungia mintį – visas sąvokas, kodus, vertes – į dvinarę sistemą, bet ar tai turi kokį nors ryšį su pora vyras / moteris?

Gamta / Istorija
Gamta / Menas
Gamta / Siela
Aistra / Veiksmas

Kultūros teorija, visuomenės teorija, simbolinių sistemų visuma – menas, religija, šeima, kalba – viskas kuriasi išryškinant tas pačias schemas. Judesys, kuris formuoja priešpriešą, kad atsirastų prasmė, kartu yra judesys, išardantis porą. Visuotinės kovos laukas. Kiekvieną kartą vyksta karas. Mirtis nepaliaujamai darbuojasi.

Tėvas / sūnus	Autoritetu, privilegijomis, prievarta paremti santykiai.
Logika / raštas	Santykiai: priešpriešа, konfliktas, pavadavimas, grįžimas.
Šeimininkas / vergas	Smurtas. Represijos.

Pasirodo, kad „pergalė" nuolatos traktuojama vienodai – viskas susisteminama pagal hierarchiją. O egzistuojant sistemoms, visi sąvokų jungimo veiksmai priskiriami vyrui. Tai vyrų privilegija, kurią palaiko *aktyvumo* ir *pasyvumo* priešprieša. Tradiciškai lyties skirtumai tyrinėjami remiantis šia priešprieša: aktyvumas/pasyvumas.

Tai daug ką parodo. Jei patyrinėsime filosofijos istoriją – kadangi filosofinis diskursas susistemina ir atkuria visą mintį, – pamatysime, kad ji paženklinta absoliučia konstanta, verčių sistemintoja, o tai yra priešpriešа aktyvumas/pasyvumas.

Filosofijoje moteris visuomet yra pasyvi. Taip yra kiekvieną kartą, kai paliečiamas jos klausimas, kai tyrinėjamos giminystės struktūros, kai svarstomas šeimos modelis, kai iškyla ontologinė problema, kai susimąstoma, ką reiškia klausimas „kas tai yra?“, kai tik yra norėjimas sakyti. Apie norą: svarstoma, kas tai yra troškimas, ieškoma autoriteto ir prieinama tiesiai... prie tėvo. Net nepastebima, kad tokiuose svarstymuose visai nėra vietos moteriai. Iki tam tikros ribos „būties“ pasaulis gali gyvuoti atmesdamas motiną. Motina nebūtina – kad tik būtų motinystė, ir tuomet tėvas tampa – yra – motina. Arba moteris yra pasyvi, arba ji neegzistuoja. Nebesuprantama, kas iš jos lieka. Aišku, kad apie ją nemanoma, jog ji nėra priešpriešų narys, ji nesudaro poros su tėvu (šis poruojasi su sūnumi).

Yra tragiška Mallarmé svajonė, tėvo aimana dėl tėvystės paslapties. Aimana, kurią poetui sukelia gedulas, visų didžiausias gedulas dėl sūnaus mirties. Šis gedulas – tai ir svajonė apie jungtuves tarp tėvo ir sūnaus – sūnaus, o ne motinos. Vyro svajonė mirties akivaizdoje. Mirties, kuri jam grasina visuomet kitaip negu moteriai.

„Santuoka
jungtuvės, prašmatnios,
– ir gyvenimas,
likęs manyje,
aš juo pasinaudosiu
dėl...
taigi, nėra motinos?“

Ir svajonė apie giminystės ryšį
vyrišką, tai Dievo tėvo svajonė,
sklindanti iš jo paties
į sūnų, –
taigi, nėra motinos.

Jos nėra, jos gali nebūti, bet reikia, kad jos šiek tiek būtų. Moteris, nuo kurios jis nebepriklauso, jam palieka tiktai skaisčią erdvę, materiją, pavaldžią jo troškimams.

Patyrinėję literatūros istoriją, pamatysime tą patį. Viskas traktuojama per vyrą, per jo kančią, per jo troškimą būti pradžia. Per tėvą. Yra vidinis ryšys tarp filosofiškumo ir literatūriškumo (jeigu literatūra ką nors reiškia, tai tik dėl savo filosofiškumo), ir falocentrizmo. Moters pažeminimas tą filosofiškumą ir skatina. Moteriškumo pajungimas vyriškumui iškyla kaip viso mechanizmo veikimo sąlyga.

Šiandieną būtina svarstyti ryšį tarp logocentrizmo ir falocentrizmo, nes tai ir moters likimo, jos neįvertinimo klausimas, nes turi būti išjudintas vyriškos struktūros stabilumas, kuris atrodė amžinas ir natūralus skatinant iš moteriškumo pozicijų hipotezes, apmąstymus, būtinai griaunančius tokį, iki šiol dar autoritetingą bastioną. Kas liks iš logocentrizmo, didžiųjų filosofinių sistemų ir visos pasaulio tvarkos, jei kertinis jų bažnyčios akmuo sutrupės?

Jei vieną dieną paaiškės, kad logocentrizmas visada gėdingai troško pagrįsti falocentrizmą, garantuoti vyriškajai giminei pagrindą, tolygų pačiai istorijai?

Tuomet reikėtų visas istorijas perpasakoti kitaip, ateitis būtų nenumatoma, pasikeistų istorijos varomųjų jėgų ir rankos, ir kūnas; kita, dar neįsivaizduojama mintis transformuotų visos visuomenės funkcionavimą. Taigi mes iš tiesų gyvename epochoje, kai po konceptualiu tūkstantmetės kultūros pamatu ima raustis milijonai dar niekada neregėtos rūšies kurmių.

Kai jos pabus tarp mirusių, būdamos tarp žodžių, neliečiamos įstatymų.

Gyveno kartą...

Iš tolesnio tokios istorijos pasakojimo dar negalime

pasakyti: „tai tik istorija". Ši pasaka šiandieną atrodo tiesa. Dauguma pažadintų moterų prisimena miegojusios, buvusios *užmigdytos*.

Gyveno kartą... ir dar kartą...

Gražuolės miega laukdamos, kad atėję princai jas pažadins. Savo lovose, savo stiklo karstuose, savo vaikystės giriose kaip mirusios. Gražios, bet pasyvios, taigi geidžiamos: iš jų sklinda paslaptis. Su lėlėmis mėgsta žaisti ne moterys, o vyrai. Tai žinoma nuo Pigmalijono laikų. Jų sena svajonė – būti dievu, t.y. motina. Geriausia motina, antrąja, ta, kuri antrąkart pagimdo.

Ji miega, neliečiama, amžina, absoliučiai bejėgė. Jis neabejoja, kad jinai visada jo laukė.

Jam išsaugoto grožio paslaptis – tobulumas viso, kas turi pabaigą. To, kas neprasidėjo. Tačiau ji kvėpuoja. Gyvybės lygiai tiek, kiek reikia, ir ne per daug. Tada jis ją pabučiuos. Pabučiuos taip, kad, atmerkdama akis, jinai išvys *tiktai* jį, jį vietoje visumos, jį – visumą.

– Ši svajonė tokia priimtina! Kas ją sukuria? Kokį troškimą ji patenkina?

Jis pasilenkia virš jos... Vaizdas nutrūksta. Pasaka baigta. Uždanga. Pažadinus susikurtų visai kita istorija. Gal tuomet joje jau būtų du asmenys. Niekada nežinai, ką moterys gali iškrėsti. Ir nebeliktų geidulingo išankstinių sąlygų paprastumo.

Harmonija, troškimas, žygdarbis, ieškojimas – visi šie prosesai vyko anksčiau už moters atėjimą. O tiksliau – jos atsikėlimą. Jinai guli, jis stovi. Ji atsikelia – baigiasi sapnas – tęsinys jau priklauso sociokultūrinei sričiai, jis jai pridaro daug vaikų, ji praleidžia savo jaunystę begimdydama; iš lovos į lovą, iki to amžiaus, kai moteris jau nebe moteris.

„Bridebed, childbed, bed of death": vestuvių lova, gim-

dyvės lova, mirties patalas – tai moters kelionė, ji patenka tokiu būdu (iš lovos į lovą) į Joyce'o *Ulisą*. Tai Uliso Bloom plaukimas stačiomis aplink pasaulį, be perstojo keliaujant skersai Dubliną. Žygis, žvalgyba. Tai Penelopės–Visamoters kelionė apie pasaulį: skausmo patalas, kuriame nuolat bemirštanti motina, ligoninės lova, kurioje nuolat begimdanti ponia Purefoy, Molly, ir žmonos, ir svetimautojos lova, nesiliaujančių erotinių svajonių aplinka, prisiminimų kelionė aplink žemę. Ji klajoja, tačiau gulėdama. Svajonėse. Pergalvoja. Kalbasi su savimi. Tai moters kaip *kūno* kelionė. Tarsi atskirtai nuo išorės, kur vyksta kultūriniai mainai, nuošaly nuo socialinės scenos, kur rutuliojasi Istorija, jai skirta būti, vyrams taip padalijus, ne-socialine, ne-politine, ne-žmogiškąja gyvosios struktūros dalimi, aišku, kaip visada, gamtiškąja puse, nuolat besiklausančia to, kas dedasi jos viduje, jos pilve, jos „namuose", jaučiant tiesioginį ryšį su savo apetitu, savo būsenomis.

Ir kai jis (šiaip taip) imasi rizikos bei atsakomybės būti veikėju viešosios scenos, kurioje vyksta pasikeitimai, jinai įkūnija abejingumą arba pasipriešinimą šiam aktyviam laikui, ji visada yra tam tikra prasme to paties, kasdienio ir amžino pastovumo principas.

Vyro svajonė: aš ją myliu nesančią, taigi geidžiamą, neegzistuojančią, priklausomą, taigi žavingą. Mat jos nėra ten, kur ji yra. Tol, kol jos nėra, kur ji yra. Tuomet kaip jis į ją žiūri! Kai jos akys užmerktos, kai jis ją visiškai supranta; tuomet yra tik ši jam sukurta forma – kūnas, išsitenkantis jo žvilgsnyje.

O moters svajonė? Tai tik svajonė. Aš miegu. Jei nemiegočiau, jis manęs neieškotų, nepereitų savo puikių, o mano klampių dirvonų, idant mane pasiektų. Kad tik kas manęs nepažadintų! Koks nerimas! Gal reikia, kad jį priviliočiau,

gulėti kape? O jei jis mane pabučiuotų? Tas bučinys, kaip jo įsigeisti? Ar aš noriu?

Ko ji nori? Miegoti, gal sapnuoti, būti mylima sapne, kad jis prisiartintų, paliestų, beveik rasti pasitenkinimą. Tačiau nevisišką pasitenkinimą – antraip pabusi. Bet ji rado pasitenkinimą sapnuodama, gyveno kartą...

Buvo dar sykį ta pati istorija, ilgainiui kartojanti įsimylėjusios moters likimą, žiaurią jos mistifikacijos schemą. Ir kiekviena istorija, kiekvienas mitas jai byloja: „Mūsų valstybiniuose reikaluose tavo troškimui nėra vietos". Meilė – tai savotiškas slenkstis. Mums, vyrams, sukurtiems skinti sėkmę, kopti socialiniais laiptais, pagunda yra gera, jeigu kursto, stumia pirmyn, tenkina mūsų ambicijas. Tačiau išsipildymas yra pavojingas. Nereikia, kad troškimas dingtų. Jūs, moterys, mums įkūnijate amžiną pavojų, anti-kultūrą. Mes neliekame jūsų namuose, mes neliksime jūsų lovose. Mes klajojame. Viliokite mus, jaudinkite mus – tai visa, ko iš jūsų prašome. Nedarykite iš mūsų glebių, tysančių lovose moteriškų būtybių, nesirūpinančių laiku ir pinigais. Meilė, kaip jūs ją suprantate, mums reiškia mirtį. Slenksčio prasmė – tai laukimas, tas nuolat atidedamas „tuojau". O už ribos – nuosmukis: vieno vergavimas kitam, prijaukinimas, įkalinimas šeimoje, socialiniame vaidmenyje.

Tolydžio skaitydama šią istoriją-kuri-gerai-baigiasi, ji sužino apie kelius, vedančius į „netektį", o tai jos likimas. Nedidelė išdaiga, o paskui jis išeina. Bučinys, ir jis išeina. Jo trapus troškimas, palaikomas stokos, minta nebuvimu: vyras veikia toliau. Tarsi jam nesisektų gauti to, ką turi. Kur ji, moteris, visose erdvėse, per kurias jis keliauja, visose scenose, kurias jis stato literatūros užtvaro viduje?

Yra daug atsakymų, jie žinomi: jinai – šešėlyje. Jo šešėlyje.

Naktis jo dienai – amžinai gyvas toks vaizduotės žaismas.

Juoda spalva jo baltumui. Pašalinta iš jo sistemos erdvės, jinai yra nuslopinta, o tai laiduoja sistemos veikimą.

Atitolinta tam, kad jį tenkintų dviprasmiški distancijos privalumai, kad nutolusi ji išlaikytų gundymo paslaptį, palaimingą gundymo pavojų, išlikdama „kerėtoja“ Elena, tai yra tam tikra prasme „už ribos“. Bet šiame „užribyje“ ji negali jaukiai jaustis (retai kada drįsta net to norėti): tai jo užribis, nors ir ne absoliutus, antraip tos svečios šalies ji visiškai neperprastų. Taigi ji lieka namų užribyje.

Kerėtoja pati užkerėta – ji yra ne tik keistoji pusė savo pasaulyje, atspindinčiame nerimą ir troškimus. Visa savo struktūra ji – keistenybė, kurią jis mėgsta pasisavinti. Su ja dargi elgiamasi kaip su „juoduoju kontinentu“: ją buvo nutolinę nuo jos pačios, jai leido pamatyti (ne-pa-matyti) moterį tokią, kokią vyras nori matyti, tai yra beveik jokią; ji net nebegali skelbti savo pavardės, išdidžiai kabindama „užrašą virš savo durų“, o juk nuo to prasidėjo trubadūrų poezija. Ji nebegali, kaip anksčiau, sušukti:

Gyvenu savam name,
Niekad nieko nemėgdžiojau...

Nei „nuosavame“ name, nei net savo kūne ji negalėjo apsigyventi. Iš tiesų galima įkalinti, siaubingai sulėtinti, pernelyg ilgai ir sėkmingai vykdyti apartheidą – betgi tik tam tikrą laiką. Galima ją išmokyti, kai tiktai pradeda tarti žodžius, kartu su savo vardu įsiminti tai, kad jos sritis juodoji: kadangi tu esi Afrika, tu esi juoda. Tavo kontinentas juodas. Juoda spalva pavojinga. Tamsoje tu nieko nematai, tau baisu. Nejudėk, nes gali kristi. O tamsos siaubas mumyse giliai. Jų regos lauke jų pačių nebuvo. Jos atidžiai neapžiūrėjo savo namų. Jų lytis dar ir dabar jas gąsdina. Jų kūną, kuriuo jos nedrįso džiaugtis, kolonizavo. Moteris bijo moters ir bjaurisi ja.

Jie padarė didžiausią nusikaltimą prieš moteris: klastingai ir šiurkščiai jiems pavyko jas įtikinti nekęsti moterų, supriešinti pačias su savimi, paversti savo vyriško triūso įrankiais. Joms buvo primestas anti-narcisizmas! Narcisizmas, kai save myli už tai, ko neturi! Jie sukurpė nedorą anti-meilės logiką.

„Juodasis kontinentas" nėra nei juodas, nei neištiriamas: iki šiol jis dar neištirtas tik todėl, kad mus nori įtikinti, jog yra pernelyg juodas, kad jį būtų galima tirti. Mus nori įtikinti, kad tik baltasis kontinentas su savo Stygio monumentais mus domina. Ir mes patikėjome. Mus įšaldė tarp dviejų siaubingų mitų: medūzos ir prarajos. Būtų kuo prajuokinti pusę pasaulio, jeigu tai nesitęstų. Mat pamaina falogocentrizmui čia pat: ji kaunasi už savo būtį, atgamindama senąsias schemas ir paskendusi kastracijos dogmoje. Jie nieko nepakeitė, o tik suteorino savosios realybės troškimą! Tegu dreba šventikai, mes jiems *parodysime* savo pamaldas!

Tuo blogiau jiems, jeigu smunka taip žemai, jog pripažįsta, kad moterys nėra vyrai ar kad motina neturi vyriškumo. Bet argi tokia baimė jiems nėra patogi? O ar nebūtų, ar iš tiesų nėra blogiausia tai, kad moteris neiškastruota, kad jai pakanka nebeklausyti sirenų (o sirenos buvo vyrai) – ir istorija pakeistų prasmę? Pakanka iš arti pažiūrėti į medūzą, ir pamatysi: ji neneša mirties. Ji graži, ji juokiasi.

Jie sako, kad yra du dalykai, kurių negalima atvaizduoti, – tai mirtis ir moters lytis. Mat jiems reikia, kad moteriškumas asocijuotųsi su mirtimi; jiems įvyksta erekcija iš baimės! Jų pačių labui! Jiems reikia mūsų bijoti. Žiūrėk, virpantys Persėjai eina į mus, apsišarvavę apotropais, atbuli! Gražios nugaros! Nebegalime gaišti nė minutės. Išeikime.

Jos sugrįžta iš toli: iš visados; iš „užribio"; iš smėlėtų lygumų, kur tebegyvuoja raganos; iš apačios; iš anapus „kultūros"; *iš savo vaikystės,* kurią priversti jas pamiršti buvo

nelengva ir kurią jie pasmerkia *in pace*. Užmūrytos mažos mergaitės „prastai išauklėtais" kūnais. Išlikusios, savęs nepalietusios, veidrodyje. Frigidiškos. Bet koks ten apačioje sambrūzdis! Kokių vis naujų ir naujų pastangų jiems, sekso policininkams, prireikia, kad užkirstų kelią grėsmingam sugrįžimui. Ir vienos, ir kitos pusės jėgos taip pasiskirstė, kad ilgainiui kova sustojo virpančioje mirties taško pusiausvyroje.

Mes, priešlaikinės, išstumtos iš kultūros, gražiomis užkimštomis burnomis ir nuo žiedadulkių uždususios, mes – labirintai, kopėčios, sutremptos erdvės, skrydžiai, mes esame „juodosios" *ir* mes esame gražios.

Moters atėjimas į raštą:

Kuri

Nematoma, keista anoniminė, pavogta, paslaptinga, juoda, uždrausta.

Ar aš esu...

Ar tai aš, šis aprengtas ne-kūnas, apsiaustas šydais, rūpestingai nutolintas, nuošaly nuo Istorijos, pasikeitimų, prilygintas nuliui, laikomas scenos pakraštyje, toje pusėje, kur virtuvė arba lova?

Ar dėl tavęs?

Ar tai aš, vaiduokliška lėlė, „dėl kurios gražių akių" vyrai audžia, pasak Freudo, dieviškas svajones, nugali ir griauna? Ne dėl „manęs", aišku. O dėl mano „akių", kad aš į tave žiūrėčiau, kad į jį būtų žiūrima, kad jis matytų save tokį, koks nori būti. Arba koks jis bijo nebūti. Taigi aš – niekas arba motina, į kurią Amžinas Vyriškumas nuolatos grįžta tam, kad juo būtų žavimasi.

Jie sako, kad dėl jos graikai paleido į jūrą tūkstantį laivų, naikino, žudė, dešimt kartų per dešimt metų kėlė

legendinius karus, tarp vyrų! Dėl jos, tenai, pagrobtos, paslėptos, pamestos dievaitės. Tai dėl jos ir be jos jie švenčia ilgą mirties šventę, kurią vadina savo gyvenimu.

Kito žudymas:

Pasak biografijos, aš pradedu jau vaikystėje nuo maišto, nuo greito, audringo ir kamuojančio atsisakymo to, kas vyksta scenoje, kurios pakraštyje atsidūriau po istorijos įvykių kombinacijos. Mane lydėjo ši keista „sėkmė": keletas laimingų atsitiktinumų, susitikimas tarp dviejų diasporos trajektorijų ir gale šių trėmimo ir išsklaidymo kelių, kurie nužymi per žydų migracijos laiką Rytų istorijos vyksmą, aš krentu, pasirodau pačiame pavyzdinės scenos viduryje – nuogas, netašytas paties šio vyksmo modelis: aš išmokau skaityti, rašyti, šūkauti Alžyre. Šiandieną aš žinau iš patirties, kad to negalima įsivaizduoti – reikia patirti, išgyventi tai, kas buvo prancūzų Alžyras. Matyti „prancūzus" jų imperialistinio apakimo „viršūnėje" elgiantis taip, lyg žmonių apgyvendintoje žemėje veistųsi ne žmonės, o gimę vergai. Šis pirmas spektaklis mane išmokė visko: mačiau, kaip baltasis pasaulis („prancūziškasis"), aukščiausia civilizuota plutokratija, įtvirtindavo savo galybę, išstumdamas populiacijas, staiga tapusias „nematomas", tokias kaip proletarai, darbininkai imigrantai, mažumos, neturinčios geros „spalvos". Moterys. Nematomos kaip žmogiškos būtybės. Tačiau, aišku, suvokiamos kaip įrankiai: nešvarūs, kvaili, tingūs, veidmainiški ir pan. Visa tai dėl dialektiškos naikinimo magijos. Mačiau, kaip didžiosios „pažangios" šalys apsimetinėjo, kad šalina keistumą, išvaro, tačiau ne per toli: priverčia jį vergauti. Banalus Istorijos gestas: reikia, kad būtų *dvi* rasės – šeimininkų ir vergų.

Žinome, kokia ironija slypi šeimininko ir vergo dialektikoje: nereikia, kad keistumas kaip *kūnas* dingtų, tačiau

reikia, kad jo galia būtų sutramdyta, kad ji priklausytų šeimininkui. Reikia, kad būtų švaru ir nešvaru; švaru – taigi nešvaru; turtinga – taigi neturtinga ir t.t.

Taigi įsivaizduoju, kad man treji ar ketveri metai; pirmiausia jau gatvėje aš pastebiu, kad pasaulis padalintas į dvi dalis, susistemintas pagal hierarchiją, ir šį suskirstymą išlaiko jėga. Matau, kad yra elgetaujančių, kenčiančių badą, vargą, neviltį ir yra užgauliojančių, pertekusių turtų, puikybės, pastarieji pučiasi, traiško, žemina. Užmušinėja. Ir vaikštinėja užgrobta žeme, lyg jų sielos akys būtų išdurtos. Nepastebėdami, kad ir kiti yra gyvi.

Ir aš jau viską žinau apie „realybę", palaikančią Istorijos vyksmą: ilgainiui viskas grindžiama mano, Nuosavo, taigi gerovės atskyrimu nuo to, kas ją riboja, vadinasi, to, kas gresia mano gerovei (taigi gerovė visada suvokiama kaip tiktai tai, kas yra-man-gerai), o tai yra kito atskyrimu. Kas yra tas *kitas*? Jei jis iš tiesų visai *kitas*, tai nebėra ką sakyti, tai nesuteorinama. Kitas nuo manęs pasprunka. Jis kitur, išorėje: absoliučiai kitas. Jis neapibrėžiamas. Tačiau Istorijoje yra aišku, kas vadinama *kitu*: tai iškylantis skirtingumas, įeinantis į dialektikos ratą; jis yra kitas hierarchiniame santykyje arba tas pats, kuris valdo, įvardija, apibrėžia, paskiria „savo" kitą. Ir su siaubingu paprastumu, reguliuojančiu Hegelio susistemintą judėjimą, visuomenė prieš mano akis stumiasi priekin, tobulai atkurdama mirtinos kovos mechanizmą – „asmens" pajungimą *kito* pozicijai, žiaurią rasizmo machinaciją. Reikia, kad būtų *kitas*, nėra šeimininko be vergo, nėra ekonominės-politinės galios be išnaudojimo, nėra viešpataujančios klasės be uždėto galvijams jungo, nėra „prancūzų" be arabų, nėra nacių be žydų, nėra Nuosavybės be kito nušalinimo, nušalinimo, turinčio savo ribas ir laikomo dialektikos dalimi. Jeigu nebūtų kito, jį išrastų. Beje, štai kaip elgiasi šeimininkai: jie pasidaro vergus pagal savo

mastą. Tikslių tiksliausiai. Montuojama ir vėl gaminama mašina, atkurianti visas priešpriešas, kurios suaktyvina ekonomiką ir mintį.

Aišku, paradoksalu, bet tai, kas skirtinga, nė vienu istorijos momentu nėra toleruojama. Kitas yra čia tik tam, kad būtų vėl pritaikytas, sugautas, sunaikintas. Net išimtis nėra išimtis. Alžyras nebuvo Prancūzija, bet jis buvo „prancūziškas".

Mane taip pat apgaudinėja dėl „mūsų protėvių gālų". Bet aš gimiau Alžyre, o mano protėviai gyveno Ispanijoje, Maroke, Austrijoje, Vengrijoje, Čekoslovakijoje, Vokietijoje, mano kraujo broliai yra arabai; tad kur mes esame istorijoje? Aš esu paniekintų, kolonizuotų pusėje. (Ne)esu arabė. Kas esu? Aš „kuriu" Prancūzijos istoriją. Aš – žydė. Į kokį getą per savo karus ir revoliucijas mane įginėte? Aš noriu kautis. Koks mano vardas? Kur mano vieta? Ieškau. Rausiuosi visur. Skaitau, klausinėju. Pradedu kalbėti, o kuri manoji kalba? Prancūzų? Vokiečių? Arabų? Kas man kalbėjo per kartų kartas? Man sekasi. Tai nuotykis! Gimti ne Prancūzijoje, ne Vokietijoje, o Alžyre; panašiai kaip vieni mano giminės, aš šiandien nerašysiu savo pavardės, o liksiu neįvardyta amžinybėje, Osvencimo pusėje. Sakiau sau: būtų pavykę, jei būčiau gimusi prieš šimtą metų, tuomet būčiau dalyvavusi Komunoje. Kaip? – Tu? Kur tie mano mūšiai? ginklo draugai? Ką jums pasakysiu, mano ginklo draugės?

Ieškau visur. Esu atsitiktinumo produktas. Jei taip metai anksčiau. Stebuklas, aš jį pripažįstu, bet ir nekenčiu: galėjau likti visam laikui mirusi. Kas aš galėjau būti vakar? Ar galiu bent įsivaizduoti save kitados?

– Su šiuo žinojimu aš atkuriu visą savo vaikystę: daugelį kartų patyriau stebuklą. Prieš šimtą metų manęs nebuvo. O šio maišto esmė – man neįmanoma gyventi, kvėpuoti,

valgyti pasaulyje, kur maniškiai nekvėpuoja, nevalgo, yra naikinami, žeminami. Maniškiai – tai visi, kurių vietoje esu aš, tokia pati kaip ir jie. Istorijos pasmerktieji, pavergtieji, sudegintieji.

Taip, Alžyre gyvenimas nepakenčiamas. O apie Prancūziją geriau nekalbėkime.

Vokietija! Sąmokslininkė Europa!..

– Turi būti kita šalis, – sakau sau. Visi žino, jog tam, kad nukeliautume kitur, yra išrasti perėjimai, ženklai, „žemėlapiai" – tyrinėjimams, navigacijai. Tai knygos. Visi žino, jog yra vieta, ekonomiškai ir politiškai laisva nuo niekšybės ir kompromisų. Neįpareigota būtinai atgaminti sistemą. Tai raštas. Jei yra šalis, sugebanti išvengti pragariško kartojimo, tai į ją kelias vienas: rašant, svajojant, išrandant naujus pasaulius...

Stūmiausi pirmyn per visą mitinį ir istorinį laiką.

Taigi, kuo aš būčiau buvusi? Kas? Šis klausimas man tik vėliau iškilo. Tą dieną, kai pasijutau prastai kailyje visų tų, kuriais aš buvau vienoje ar kitoje epochoje.

Iš tiesų Homero laikais aš buvau Achilas. Žinau kodėl. Buvau antikaralius. Ir buvau pati aistra. Mane ištikdavo pykčio priepuoliai, kurie supainiodavo Istoriją. Man buvo nusispjauti į hierarchiją, vadovavimą. Aš išmokau mylėti. Stipriai mylėjau moteris ir vyrus: suvokiau unikalios būtybės vertę, jos grožį, švelnumą. Nekėliau sau jokių miesčioniškų problemų, nepažinojau ribų, mėgavausi savo biseksualumu be jokio nerimo: tai, kad dvi giminės manyje dera, atrodė visai natūralu. Net nemaniau, kad gali būti kitaip. Argi aš negyvenau ilgai tarp moterų? O tarp vyrų nepraradau nė kiek moteriško švelnumo. Draudimai manęs nelietė. Buvau virš kvailų prietarų, bereikalingo padalijimo. Mylėjau visuomet visa širdimi: kiek jėgos leido, dievinau Patroklį; kaip moteris, buvau jo sesuo, meilužė, motina, o

kaip vyras – jo brolis, tėvas, sutuoktinis ir jis pats. Ir mokėjau mylėti moteris geriau nei vyras, juk tiek ilgai buvau jų draugė ir sesuo. Aš mylėjau, ir mylėjau meilę. Niekada nepasidaviau...

Kuo būti? Veltui naršau po man pasiekiamą laiką ir pasakojimus, nerandu moters, kurioje norėčiau įsikūnyti. Ir vis dėlto jai priklauso mano simpatija, mano švelnumas, mano liūdesys. Tačiau ne aš, ne mano gyvenimas. Tiesa, yra tenai kai kas – tai Jeanne d'Arc, bet ji – netinkama buveinė man, žydei, įtariai žiūrinčiai į visa, kas siejasi su bažnyčia ir jos ideologine viešpatyste. Tačiau dėl kitko – jos tvirtumo, unikalios valios jėgos, nuogo jos veiklos paprastumo, aiškaus santykio su vyrais, teismo proceso ir laužo – čia taip, aš esu su ja. Išskyrus ją, taip aš niekada niekuo ir nebuvau. Ilgai dar slapčia likau savotiškas Achilas, naudojausi seksualine jo dviprasmybe, įteisinančia mano padėtį.

Betgi nebūsi kasdien Achilas. Aš noriu tapti moterimi, kurią galėčiau mylėti. Ir noriu sutikti save mylinčių, gyvybingų moterų, kurios nėra pažemintos, paslėptos, sunaikintos. Aš manau, kad dabar man būtinai reikia patikrinti, ar kur kitame pasaulio krašte nėra tarp būtybių tokio ryšio, kuris vienintelis vertas meilės vardo. Mane skatina kelios idėjos ar gal, tiksliau – įsitikinimai, nuojautos, kurių aš neteorinu ir kurios net gan ilgai išlieka daugiau mažiau nesąmoningos. Visur tarp individų regiu vykstant tą pačią kovą dėl valdžios, siautėjančią tarp klasių, tautų ir t.t. Argi sistema neturi įtrūkių? Argi ji negali būti apeinama? Kadangi turiu savo troškimų, įsivaizduoju, kad yra ir kitų troškimų, panašių į manuosius. Jei mano troškimas įmanomas, vadinasi, sistema praleidžia ir kažką kitką. Visi poetai žino: tai, ką pajėgiame įsivaizduoti, yra realu; tokią mintį kelia ir Williamas Blake'as. Ir tai tiesa. Turi būti kitų santykių būdų, nepanašių į vyriško valdymo įteigtą tradiciją. Taigi aš ieškau primygtinai ir vis labiau nerimastingai scenos,

kurioje susikurtų kitoks mainų tipas; ieškau troškimo, neturinčio nieko bendra su senąja mirties istorija. Šis troškimas išrastų Meilę, vienintelę, kuri nesidangstytų meilės žodžiu priešingai prasmei nuslėpti, – nebeįkliūtume į dialektinį fatalizmą, kuris nesitenkina kito pažeminimu. Priešingai, atsirastų kito pripažinimas, ir tai įvyktų per intensyvų ir aistringą pažinimą: kiekvienas pagaliau surizikuotų būti *kitu*, skirtybe, nejausdamas to kitoniškumo grėsmės, o džiaugdamasis tuo nepažįstamu, kurį atskleidžia, gerbia, globoja, remia...

Freudo tyrimų išeities taškas – anatominis skirtumas tarp lyčių. Žinome, kaip jis tai regi: kaip skirtumą tarp falo turėjimo/neturėjimo. Kaip skirtumą šių brangių kūno dalių atžvilgiu. Tai, kas Lacano dėka išryškės kaip transcendentalus signifikantas.

Betgi *skirtumas tarp lyčių* nėra determinuotas vien haliucinuoto ryšio su anatomija, kuri daugiausia remiasi vaizdu; taigi, keistai didelė reikšmė seksualumo teorijoje teikiama išorei ir atspindėjimui. Tai iškrypėlio teorija, aišku.

Ne, skirtumas glūdi malonumo lygyje, ir jį, man regis, aiškiausiai galime įvertinti tuo mastu, kuriuo vyro organizmas stokoja informacijos apie moters juslinę struktūrą, todėl jinai jam lieka nepažini.

Man klausimas „ko ji nori?", užduodamas moteriai, – tai klausimas, kurį moteris išties sau kelia, nes jis jai keliamas, nes tikrai yra tiek maža vietos jos norams visuomenėje, kad ji nebežino, ką su jais daryti, nebežino, kur juos dėti, o jei turi kokį norą, tai jį nuslopina pačiu staigiausiu ir skubiausiu klausimu: „Kaip aš patiriu malonumą?" Kas tai yra – moteriška *malonumo* patirtis, kur tai įvyksta, kaip tai derinasi su jos kūnu, su jos pasąmone? Taigi, kaip derinasi?..

Kiekvienas būdas kitaip mąstyti apie valdžios, nuosavybės, vyrų dominavimo, valstybės struktūros, ideologijos

aparato istoriją yra veiksmingas. Tačiau kitimas istorijoje nekeičia „pradžios" klausimo esmės. Visur yra falocentrizmo. Istorija tik tai gamino, tik tai registravo. Tai nereiškia, kad ši forma nulemta arba natūrali. Falocentrizmas yra priešas. *Visų*. Vyrai, jam esant, irgi praranda, kitaip, bet taip pat pavojingai kaip ir moterys. Laikas keisti. Išrasti kitą istoriją.

Nebėra „likimo" kaip „prigimties" ar esmės, bet yra gyvos struktūros, kartais sustingdytos istorinėse-kultūrinėse srityse; jos susijusios su Istorijos scena ir ilgai buvo neįmanoma, o ir dabar sunku mąstyti ar net įsivaizduoti jas kitur. Dabar gyvename pereinamuoju periodu – kai klasikinė struktūra pasirodo esanti trapi.

Numatyti, kokie bus skirtumai tarp lyčių kitame laike (po dviejų ar trijų šimtų metų?) neįmanoma. Tačiau neapsirikime: moterys ir vyrai yra įtraukti į tūkstantmečių, labai sudėtingų ir praktiškai neanalizuotinų kultūrinių apibrėžimų tinklą – nebegalima kalbėti apie „moterį" ar „vyrą" neįsiskverbus vidun ideologinio teatro, kur daugybė spektaklių, vaizdų, atspindžių, mitų, sutapatinimų pertvarko, deformuoja, nuolatos iškraipo kiekvieno vaizduotę ir pasendina iš anksto visas besiformuojančias sąvokas.

Niekas neneigia, kad įmanomos *radikalios* permainos elgsenos, mentaliteto, politinės ekonomijos srityse – viso to padariniai libido struktūrai šiandieną nesuvokiami. Įsivaizduokime visuotinį visų struktūrų: mokymo, auklėjimo, kadrų rengimo, taigi gamybos, ideologinių veiksnių pasikeitimą vienu metu ir įsivaizduokime realų seksualumo išlaisvinimą, kai pasikeistų kiekvieno iš mūsų santykis su savo kūnu (ir su kitu kūnu), tada galėtume bent apytikriai įvertinti, kokį milžinišką materialų organinį juslinį pasaulį mes sukuriame; aišku, tai negalėtų įvykti be tokių pat radikalių politinių pasikeitimų, tik įsivaizduokime! Tuomet visai kitokie būtų „moteriškumo" ir „vyriškumo" skirtumų padariniai, kitokia šių dviejų tipų struktūra, kitokie santykiai su eikvo-

jimu, trūkumu, dovana. Tai, kas šiandien atrodo „moteriška" ar „vyriška", nebegrįžtų. Visuotinė skirtingumo logika nebebūtų tvarkoma pagal šiandien dar dominuojančią priešpriešą. Skirtingumas būtų naujų skirtumų puokštė.

Bet mes dar klampojame – su retomis išimtimis – senovėje...

Aš sakyčiau: šiandieną rašymas – moterims. Tai ne provokacija, tai reiškia, kad moteris pripažįsta kito egzistavimą. Ji nenustelbė, tapdama moterimi, latentinio biseksualumo, kuris būdingas tiek mergaitei, tiek berniukui. Moteriškumas ir biseksualumas būna kartu; šis derinys kinta priklausomai nuo individo ir yra įvairaus intensyvumo, tam tikrais savo istorijos momentais teikdamas privilegiją vienam ar kitam komponentui. Vyrui kur kas sunkiau jausti savyje kito egzistavimą. Rašymas – tai perėjimas, įėjimas, išėjimas, buvimas manyje kito, kuriuo aš esu ir nesu, kuriuo aš nemoku būti, bet kurį aš jaučiu praeinant, kuris mane verčia gyventi, – mane drasko, kelia nerimą, mane klastoja, kas? – viena, vienas, vieni? daugelis, ir iš tos nežinios, kuri man tikrai sukelia norą pažinti, iš kurios išsiveržia gyvybė. Šis kito buvimas nesuteikia nei poilsio, nei saugumo jausmo, jis trikdo santykį su „realybe", sukelia netikrumo veiksnius, kliudančius subjektui tapti visuomenės nariu. Tai kelia nerimą, sekina. Vyrams šis pralaidumas, negalėjimas to kito atsikratyti – tai per didelė grėsmė, tai nepakeliama.

Aš čia kalbu apie moteriškumą kaip išsaugantį tą gyvybingą kitą, kuris ja pasitiki, ją lanko, kurį ji gali mylėti kaip kitokį. Mylėti, nes jis kitoks, kitas, ir nebūtinai save pačią pažeminant.

O pasyvumo perteklius ją sieja su mirtimi. Tačiau gelbsti jos ne-uždarumas, o tai yra ne pasidavimas, bet priešingai – pasitikėjimas, supratimas, ne griovimo, o stebuklingo išsiplėtojimo situacija.

Taigi, rašyti – tai veikti, būti veikiamam (viduje), klausinėti (leistis klausinėjamam); tai to paties *ir* kito procesas, be kurio nėra gyvybės; o tikslas – suardyti mirties darbą trokštant vieno-ir-kito darnos; ši darna yra visuomet dinamiška dėl nuolatinių mainų tarp vieno ir kito dar nepažįstamų esybių, pradedančių susipažinti iš labai toli – nuo savęs, nuo kito, nuo to kito manyje. Besiplečiantis maršrutas su daugybe transformacijų.

Neapsieinama be jutimų, laiko, orientacijos eikvojimo.

Bet ar tai vien tik moteriška? Paradoksalią besaikio eikvojimo logiką išrado, aprašė, suteorino vyrai. Tai ne kokia priešprieša, tai mums leidžia spręsti apie jų moteriškumą. Reta vyrų, besiryžtančių siekti ribos, už kurios rašymas jau yra laisvas nuo įstatymo, atsikratęs mastelio, įveikęs falinę instanciją, kur jau pasireiškęs subjektyvumas feminizuojasi.

Kur rašant prasismelkia skirtingumas? Jeigu skirtingumas yra, tai jis glūdi eikvojimo būduose, liečia tai, kas sureikšminama kaip nuosava, liečia sugebėjimą ar nesugebėjimą mąstyti ne apie save. Apskritai sugebėjimą mąstyti apie kokį nors „santykį", jei suvokiame šį žodį „grįžtamojo pelno", kapitalizavimo prasme.

Dar šiandien vyriškumo santykis su tuo, kas Nuosava, yra vienpusiškesnis ir atšiauresnis nei moteriškumo. Viskas vyksta taip, lyg tai, kas ne jo, vyrui keltų kur kas didesnę grėsmę nei moteriai. Paprastai tokį kultūros produktą psichoanalizė apibūdina šitaip: kažkas, dar turintis kažką prarasti. Troškimo judesyje, mainų metu jis yra imantysis: praradimas, išeikvojimas įeina į komercinę operaciją kaip sudedamoji dalis; tai, kas dovanojama, paverčiama dovana-kuri-ima. Dovana duoda pelno. Kreivės gale praradimas virsta savo priešybe ir sugrįžta kaip laimėjimas.

O ar moteris šios grįžtamumo taisyklės išvengia? Ar galima kalbėti apie kitokį išeikvojimą? Tiesą sakant, nėra „neapmokamos" dovanos. Niekada neduodama už nieką.

Skirtingas yra dovanojimo pagrindas, tas „kodėl" ir „kaip", skirtingos vertės, kurias davimo gestas teigia, paleidžia į apyvartą, skirtingas naudos tipas, kurį davėjas gauna iš dovanos, ir skirtingas gauto pelno panaudojimas. Šis skirtingumas, kodėl ir kaip jis iškyla?

Kai duodama, kas duodama sau?

Ką jis, tradicinis vyras, nori gauti? O ji? Pirmiausia jis nori, kad kultūriniai ar asmeniniai mainai būtų susiję su kapitalu arba stipriomis emocijomis (ar meile, malonumu) – visu tuo, kas jam sugrįžta kaip vyriškumo papildymas, o tai yra vyriškumo, autoriteto, valdžios, pinigų ar patirto malonumo pridedamoji vertė, tuo pat metu sustiprinanti jo falocentrinį narcisizmą. Beje, visuomenė tam sukurta, tuo gyva, ir vyrai nedaug ką begali čia pakeisti. Nepavydėtinas likimas, kurį jie sau susikūrė. Vyras yra nuolatos išbandomas, reikia, kad jis „pasirengtų", kad kažką įrodytų kitiems. Vyriškosios giminės laimėjimai beveik visada susipina su socialiai apibrėžta sėkme.

O kaip duoda ji? Koks jos santykis su išsaugojimu ar išeikvojimu, atsarga, gyvenimu, mirtimi? Dovanodama ji taip pat dovanoja ir sau – malonumo patirtį, laimę, išaugusią vertę, tauresnį savo pačios paveikslą. Tačiau nesistengia „padengti išlaidų". Ji gali nebegrįžti į save, nebeprisižeminti, o skleistis, dosniai save dalyti eidama visuomet į kitą.

Taip, ji nevienalytė, jos privilegija ir laimė – tai, kad ji dirgina ir jaudina; ir ne save pačią jinai brangina, ši oro plaukikė, ši vagilė. Išsklaidoma, švaistūnė, svaiginanti, geidžianti ir sugebanti būti kitu, kita, būsima moterimi, ne savimi, juo, tavimi.

Versta iš: *La jeune née.* Par Hélène Cixous et Catherine Clément. – Paris: Editions Inédit, 1975.

Vertė NIJOLĖ KAŠELIONIENĖ

JANE FLAX

Feminizmo ir postmodernizmo ryšys yra sudėtingas ir paradoksalus. Pastaruoju dešimtmečiu šis ryšys tapo viena iš svarbiausių feministinių veikalų ir dialogų problemų daugiausia todėl, kad jis duoda vieną iš naudingiausių perspektyvų, padedančių suprasti feminizmo reikšmę postmoderniame pasaulyje, kuriame mes gyvename.

Manyčiau, jog šių dviejų diskursų ryšys gali būti suprantamas dvejopai. Pirmiausia, neredukuojant jo į kokį nors atskirą diskursą, galima sakyti, jog feminizmas kaip „episteme" pačiu savo apibrėžimu yra postmodernus. Knygoje *Postmodernus būvis*[1] prancūzų filosofas Jean-François Lyotard'as postmodernizmą apibrėžia kaip modernybės „pamatinių pasakojimų" *(grand récit)* atsisakymą, t.y. atsisakoma humanistinių ir Švietimo epochos pasakojimų apie racionalizmą, pažangą ir individualizmą. Šie pasakojimai apibrėžė modernybės epochą. Postmodernybės filosofai juos laiko žlugusiais arba išsisėmusiais, nes besitęsiantis Vakarų civilizacijos destruktyvumas ir iracionalumas, kolektyviai patirtas kaip Pirmojo pasaulinio karo barbariškumas, holokaustas, užsitęsę karai ir ekologinis savęs naikinimas rodo, kad žmogus ilgiau negali būti įsivaizduojamas kaip autonomiškas, racionalus ir iš prigimties laisvas subjektas. Į feminizmą galima žvelgti kaip į postmodernų, nes iš pat pradžių jis abejojo šių modernybės idealų universalumu ir pakankamumu.

Feminizmo postmodernumas akivaizdus net ir tokiuose ankstyvuose kūriniuose kaip Christine de Pisan raštai XV a. Prancūzijoje. Mano manymu, Christine de Pisan *Damų miestas* yra vienas iš ankstyviausių feministinio mąstymo manifestų. Atskleisdama, kad jos amžininkai savo raštuose klaidingai supranta protą, o moterį vaizduoja kaip pavaldžią arba apskritai ją ignoruoja, Christine parodė, jog humanistų skelbiamos vertybės automatiškai negarantuoja moterims individualios laisvės ir saviraiškos kaip kad garantuoja vyrams. Siekdama apginti moterų žmogiškumą, ji pati vadovavosi šiomis vertybėmis (pirmiausia protu), kartu parodė, kad humanizmas – tai diskursas, sugalvotas vyriškosios žmonijos dalies, ir dargi išrinktųjų grupės, naudai. Taigi galima sakyti, kad ši ankstyvoji feministė metė iššūkį dviem pasakojimų tipams, kuriais pagrįstas Švietimo projektas ir kuriuos postmodernybės filosofai, tokie kaip Jacques Derrida, praėjus 500 metų, paskelbs mirusiais, – tai falocentrizmas ir logocentrizmas. Įsitvirtindama tarp humanistų tam, kad galėtų humanizmą kritikuoti, Christine, kaip moteris/*kita,* remiasi labai postmodernia idėja, jog diskursai, kurie vienu ar kitu laikotarpiu dominuojančių diskursų atžvilgiu yra marginaliniai, turėtų būti pripažinti teisėtais ir galėtų būti reikšmingi kaip juos išstūmusių diskursų korektyvos. Pagaliau, remdamasi savo asmenine patirtimi ir įžvalgomis kaip svaria ir vertinga medžiaga savo argumentams, Christine numato dar vieną svarbų postmodernų tropą. Gerokai anksčiau, negu postmodernizmas buvo apibrėžtas, rašytojos, pradedant Chritine de Pisan ir baigiant Virginia Woolf, siūlė alternatyvų – integralų, nehierarchinį – daugiabalsį, intersubjektyvų mąstymo būdą, kuriuo mąstytina ne vien apie lytį, bet apskritai apie žmonių santykius ir subjektyvumą.

Kitas būdas, padedantis išryškinti feminizmo ir postmodernizmo ryšį, – tai tam tikrų feministinės mąstysenos raidos pakopų ar lygmenų nustatymas. *Liberalusis feminizmas* yra švietėjiškų bei liberalių idėjų taikymas įtvirtinant vyrų ir moterų lygybę, *radikalusis feminizmas* yra su vyriškumu tapatinamų vertybių atmetimas iškeliant moteriškąsias, o *postmodernus feminizmas* yra mėginimas lyčių skirtumą suvokti nehierarchinėmis metafizinėmis binarinėmis kategorijomis. Pirmą kartą šios idėjos iškilo baigiantis septintajam šio amžiaus dešimtmečiui. Tada šiuolaikinio moterų judėjimo „antroji banga" savo tikslą – visiškai išlaisvinti moteris kaip individus – formulavo sąvokomis, pasiskolintomis iš jų kritikuojamos kultūros, ypač iš liberaliojo individualizmo, kuriuo paremta modernioji vakarietiška savęs paties samprata. Tačiau labai greit tapo aišku, jog, šitaip iš pradžių apibūdinant tikslus, labai supaprastinamos problemos, su kuriomis susiduria moterys, ir supaprastinamas pasaulio, kuriame jos gyvena, sudėtingumas ir įvairovė. Kaip aiškina Amerikos feministė ir politikos teoretikė Marion Smiley, šiuolaikiniu feministiniu projektu buvo suabejota dviem požiūriais. Pirma, postmodernios teorijos požiūriu ankstyvoji lyčių santykių analizė atrodė kaip ideologizuota, redukcionistinė, stokojanti teorinės savirefleksijos ir kaip pasenęs mėginimas plėtoti totalizuojančias socialines ir kultūrines teorijas. Bet dar daugiau kritikos jos sulaukė iš spalvotųjų moterų, teigusių, jog kaip tik baltosios viduriniosios klasės moterys, judėjimo pradininkės, universalų moteriškumą apibrėžė remdamosi savo pačių patirtimi ir poreikiais[2]. Amerikos juodaodė feministė rašytoja Audre Lorde šią situaciją apibūdino šitaip:

> Šiuolaikiniame moterų judėjime baltosios moterys daugiausia dėmesio skiria savo kaip moterų priespaudos problemai ir ignoruoja rasinius skirtumus, seksualines preferencijas, klasę ir amžių. Čia

pretenduojama į patirties homogeniškumą, pridengiamą žodžiu „seserystė", kuri iš tikrųjų neegzistoja (...) Rasinių moterų skirtumų nepaisymas ir šių skirtumų nulemti padariniai kelia didžiausią grėsmę siekiant sutelkti bendras moterų jėgas. Kadangi baltosios moterys nekreipia dėmesio į įgimtas savo, kaip baltųjų, privilegijas ir apibrėžia moterį remdamosi vien savo pačių patirtimi, spalvotosios moterys tampa „kitomis", autsaiderėmis, kurių patirtis ir tradicijos yra pernelyg svetimos, kad būtų suprantamos (...) Moteris atskiria ne mūsų skirtumai, bet mūsų nenoras pripažinti tuos skirtumus ir pašalinti iškraipymus, kurie atsirado ignoruojant ar klaidingai įvardijant skirtumus[3].

„Tapatumo krizė", kuri ištiko feministinę teoriją dėl šių postmodernios teorijos ir spalvotųjų moterų mestų iššūkių, galėjo baigtis jos, kaip diskurso, žlugimu. Jeigu nebegalima buvo toliau nekritiškai vartoti sąvokos „moteris" interpretuojant lyčių santykius, kuo dar buvo galima grįsti feminizmo teorinį ir politinį projektą? Nors ši krizė feminizmo teorijoje ir moterų judėjime iš tikrųjų sukėlė dideles abejones ir įtampas, greit paaiškėjo, kad feminizmas, kaip „episteme", išeitį iš šitos tariamos aklavietės randa pats savaime, pasinaudodamas *skirtumo* sąvoka, arba, tiksliau sakant, skirtumo rekonceptualizacija. Taigi feministiniame mąstyme ir politikoje įvyko didelis poslinkis. Pradinį domėjimąsi skirtumais tarp vyrų ir moterų (o tai neišvengiamai sukūrė binarinę skirtumo koncepciją) pakeitė domėjimasis *skirtumais tarp moterų*. Šis „skirtumo redefinavimas" buvo paremtas suvokimu, kokia nepaprastai įvairi yra įvairių kultūrų, subkultūrų, istorinių periodų ir ekonominių klasių moterų patirtis.

Nors šis naujasis feminizmas necentristiniu, netotalizuotu, kultūriškai reliatyvistiniu požiūriu yra aiškiai postmodernus, nuo postmodernaus mąstymo jis skiriasi keletu esminių aspektų. Pirma, nors feminizmas pripažįsta dviprasmybę ir atmeta ideologiją, jis ir toliau pabrėžia politinės ir istorinės

moterų patirties analizės svarbą ir todėl nuosekliai reikalauja plėtoti naują etikos ir teisingumo sampratą, kuri aprėptų egzistuojančius skirtumus ir šitaip visiems žmonėms garantuotų lygias teises. Antra, jis atmeta daugelio postmodernių filosofų teiginius, kad pats subjektas yra iš esmės suskilęs ir neturi pastovaus branduolio. Jane Flax pabrėžia, kad toks visiškai suskilęs subjektyvumas psichologiškai neįmanomas; ji taip pat pažymi, kad moterys tik dabar pradeda atkurti save, savo atmintį ir istoriją, todėl joms būtų pernelyg anksti nekritiškai perimti asmenybės modelį, kurį sukūrė išrinktųjų grupė – baltieji vakariečiai vyrai – postmodernūs filosofai.

Moterys (ar bent jau feministės) turi kitų rimtų priežasčių skeptiškai vertinti dominuojančias postmoderniojo mąstymo sroves. Nors feminizmas akivaizdžiai susijęs su postmoderniuoju mąstymu (t.y. pirminiu paties feminizmo „postmodernumu"), šio ryšio postmodernizmo teoretikai ilgai neįžvelgė. Nė vienas iš „didžiųjų" postmodernistų nekreipė dėmesio į tą pažangą, kurią pasiekė feministinė teorija, plėtodama savikritišką *kito* diskursą. Iš tikrųjų net postmoderniausi filosofai laiko moterį kitoniškumo, skirtumo, troškimų, simbolinės tvarkos ardymo simboliu. Jacques'o Derrida nuostatos yra galbūt geriausias tokio mąstymo pavyzdys. Kaip nurodė Flax ir kitos feministės, Derrida pateikta moters dekonstrukcija atkuria vakarietiškos filosofijos tradiciją, kur moteris suprantama kaip ženklas (kaip priešpriešа ženklų kūrėjui) ir toli gražu neįgyvendina jo pretenzijos išlaisvinti moterį. Jane Flax *Apmąstymų fragmentuose* rašo:

> Postmodernistai, nors ir skelbia retorines frazes „interpretuoti kaip moteriai" ar „atsisakyti falocentrizmo", nėra suvokę juose pačiuose giliai slypinčios lytiškos prigimties, kuri pasireiškia ir jiems iš naujo skaitant ir interpretojant Vakarų istoriją, ir jų strategijose, kurias jie

priešpriešina pamatiniams pasakojimams. Postmodernistai vis dar garbina Žmogų/Vyrą kaip vienintelį šių pasakojimų autorių ir pagrindinį veikėją, netgi tada, kai šis Žmogus/Vyras miršta, kai jo laikas jau baigiasi. Šiuolaikinę Vakarų istoriją jie perpasakoja kaip trijų mirčių – Vyro, (jo) istorijos ir (jo) metafizikos – istoriją. Ką šiame laike (jau tampančiame praeitimi) veikė moterys pagal (jų) istorijos pasakojimo konvencijas – lieka „anapus" šios definicijos.

(...) Moterys *kaip* įsikūnijusios, turinčios troškimus konkrečios ir skirtingos būtybės vis dar „nėra" įtrauktos (joms tai uždrausta) į kultūrą, kalbą, valdymą ar mąstymą savo pačių kategorijomis, o ne kaip vyro *kita*, ne kaip jo „aistros objektas" ar lingvistinis konstruktas. „Postmodernistinė" moteris tebėra tokioje pat situacijoje kaip Rousseau *Emilio* Sophie. Sophie yra gera todėl, kad ji yra anapus politikos, ir jos „gerumas" (anapusiškumas) yra būtinas, kad būtų išsaugota kultūros ir vyro savastis. Svarbiausias skirtumas tarp Rousseau ir Derrida požiūrių yra tai, kad pastarasis nori susitapatinti, panašiai manyti, tapti ar (galiausiai) atvirai pavydi moteriai tokiai, *kaip jis ją apibūdino*. Jis vis dar nenori, kad ji pati kalbėtų arba, kaip nurodo Irigaray, kalbėtų pati su savim, arba moterys kalbėtųsi tarp savęs be jo[4].

Tai, ką postmodernusis feminizmas siūlo kaip alternatyvią „episteme", apytikriai sudaro šie elementai:

1) pažinimo forma, pripažįstanti racionalumo ir objektyvumo vertingumą, tačiau perspėjanti apie jų ribas ir primenanti tas pažinimo formas ir tuos sąmonės lygmenis, kuriuos modernizmo diskursai buvo nuslopinę, t.y. intuiciją, pasąmonę, tai, ką Foucault vadina „pavergtuoju pažinimu" tų, kurie atsiduria *kito* padėtyje;

2) kvietimas iš esmės peržiūrėti mūsų teisingumo ir etikos sampratas ir kurti alternatyvią etiką, kuri pripažintų ir atsižvelgtų į nepanaikinamus žmonių skirtumus ir kuri taip išplėstų teisingumą, kad jis nereikštų tik privilegijuotos grupės teisių;

3) savęs supratimo būdas, t.y. toks subjektyvumo modelis, kai pripažįstamas sąmonės ribotumas ir įgimtas jos suskilimas tuo pat metu pripažįstant ir mūsų, emocionalių

būtybių, psichologinį bei kultūrinį poreikį turėti santykinai pastovų tapatumo branduolį.

Jane Flax yra viena iš griežčiausių ir iškalbingiausių šios postmodernios feministinės pozicijos gynėjų. *Apmąstymų fragmentuose*, naujausioje savo knygoje, ji parodo postmodernios feministinės teorijos sugebėjimą peržengti radikalų postmodernizmo dekonstruktyvizmą, peržengti nesugebėjimą tapti kuo nors daugiau negu kritine aprašomąja teorija. Nuosekliai atsisakydama pateikti kokias nors absoliučias išvadas, Flax atskleidžia, kaip svarbu feministams sukurti alternatyvias savojo „aš" sampratas, kurios galėtų suderinti gausybę skirtumų. Ji taip pat pradeda rodyti, į ką galėtų būti panašus šis postmodernus feministinis subjektyvumas. Flax rašo:

> Kitaip negu postmodernistų vizija, toks savasis „aš" neturėtų poreikio atmesti logiką, racionalų mąstymą ar objektyvumą, nes jis galėtų jais žaisti. Šitas „aš" taip pat neprarastų savęs ir neįsivaizduotų, jog „aš" tėra vien mąstymo ar kalbos rezultatas, o ne šių dalykų priežastis. Jis taip pat žinotų esąs socialus ir priklausomas nuo kitų. Bet tuo pat metu jis patirtų save kaip turintį vidinį pasaulį, kuris niekad nėra visiškai toks pat kaip kito vidinis pasaulis. Jis vertina tą faktą, kad kiti irgi turi tokį pasaulį. Jis pripažintų savo troškimų seksualinį aspektą ir kartu savo objektų autonomiškumą ir jų troškimus[5].

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

POSTMODERNIZMAS IR LYČIŲ SANTYKIAI FEMINISTINĖJE TEORIJOJE

JANE FLAX

> (Filosofija) pradeda mąstyti apie pasaulį tik po to, kai tikrovės formavimosi procesas yra visiškai pasibaigęs... Kai filosofija ima tapyti savo pilkdrobėje, gyvenimo forma pasensta. Tapant pilka spalva pilkoje drobėje, jaunystės grąžinti neįmanoma, tegalima suprasti. Minervos pelėda savo skrydį pradeda tik sutemose (G.W.F. Hegel. Teisės filosofija. Įvadas).

Atrodo, vis labiau tikėtina, kad Vakarų kultūroje vyksta esminė transformacija: sensta „gyvenimo forma". Retrospektyviai žvelgiant, ši transformacija gali būti tokia pat radikali (bet ir tokia pat nuosekli) kaip ir perėjimas iš viduramžių į modernią visuomenę. Todėl šiam Vakarų istorijos momentui būdingas gelminis, dar menkai įsisąmonintas kitimas, netikrumas, prieštaringumas. Ši tarpinė būsena vienas mąstymo formas padaro galimas ir būtinas, o kitas atmeta. Tai sukuria problemas, kurias, pasirodo, vienos filosofijos geriau išmano ir sprendžia negu kitos.

Manyčiau, kad šiuo metu geriausiai mūsų laiko dvasią išreiškia trys mąstymo būdai: psichoanalizė, feminizmo teorija ir postmodernizmo filosofija. Šie mąstymo būdai atspindi iki šiol dar Vakarų (ypač Amerikos) kultūroje paplitusias Švietimo epochos pažiūras ir yra iš dalies jų suformuoti. Tuo pačiu metu jų siūlomos idėjos ir įžvalgos yra įmanomos kaip tik todėl, kad Švietimo epochos pažiūros žlunga

neišlaikydamos spaudimo tokių istorinių įvykių kaip atominės bombos išradimas, holokaustas bei karas Vietname[1].

Kiekvienas iš šių mąstymo būdų savo tyrinėjimo objektu laiko bent jau vieną iš problemiškiausių mūsų tarpinės būsenos klausimų – kaip, nesigriebiant linijinio, teleologinio, hierarchinio, holistinio arba binarinio mąstymo ir buvimo būdų, suprasti ir perdaryti savąjį „aš" *(the self)*, lytį, žinojimą, socialinius santykius ir kultūrą.

Čia aš daugiausia nagrinėsiu vieną iš šių mąstymo būdų – feministinę teoriją. Remdamasi paskutinių penkiolikos metų Vakarų feministinio teorizavimo praktika, aš aptarsiu, kas ji galėtų būti, ir pasamprotausiu, kokie jos tikslai, logika ir problemos. Taip pat atskleisiu šio teorizavimo socialinį ir filosofinį kontekstus, kuriuos kritikuoja ir kuriems kartu atstovauja feministinė teorija.

Aš neketinu tvirtinti, kad feministinė teorija yra unifikuotas ar homogeniškas diskursas. Nepaisant gyvų ir intensyvių ginčų tarp tų, kurie laiko save praktikais, dėl objekto, tinkamos metodologijos ir siektinų feministinio teorizavimo išdavų, vis dėlto yra įmanoma nustatyti bent kai kuriuos iš mūsų pagrindinių tikslų, uždavinių ir sudedamųjų objektų.

Pamatinis feministinės teorijos tikslas yra (ir privalo būti) analizuoti vyriškosios ir moteriškosios lyčių santykius: kaip susiformuoja lyčių tarpusavio santykiai ir kaip jie patiriami, kaip mes apie juos mąstome arba – tai lygiai tiek pat svarbu – nemąstome[2]. Lyčių santykių tyrinėjimas apima, bet neapsiriboja tuo, kas laikoma tik feminizmui būdingais klausimais: moterų padėtis bei vyrų dominavimo analizė. Feministinė teorija turi (bent jau implicitiškai) preskriptyvinių elementų. Tyrinėdami lytį, mes tikimės iš kritinio atstumo pažvelgti į egzistuojančius lyčių santykius. Toks kritinis atstumas gali padėti išvalyti erdvę, kur būtų galima iš naujo įvertinti nusistovėjusius santykius tarp lyčių ir juos keisti.

Viena pati feministinė teorija nepajėgia šito atlikti. Be politinių feministų veiksmų teorijos yra neadekvačios ir neveiksmingos. Vis dėlto aš įsitikinau, kad tolesnė feministinės teorijos raida (vadinasi, ir aiškesnis lyties supratimas) taip pat priklauso ir nuo mūsų teorizavimo vietos platesniuose filosofijos kontekstuose bei sąmoningo rėmimosi šiais kontekstais, kuriems jis priklauso ir kuriuos kritikuoja. Kitais žodžiais tariant, mums reikia daugiau mąstyti apie tai, kaip mes mąstome apie lyčių ar apie kokius nors kitus socialinius santykius, ir apie tai, kaip kiti mąstymo būdai gali padėti arba trukdyti mūsų diskursams plėtotis. Šiame straipsnyje aš judėsiu pirmyn ir atgal – nuo mąstymo apie lyčių santykius prie mąstymo apie tai, kaip aš apie juos mąstau arba galėčiau mąstyti.

Metateorija: mąstymas apie mąstymą

Feministinė teorija, man regis, telpa dviejose platesnėse itin artimose kategorijose: socialinių santykių analizėje ir postmoderniojoje filosofijoje[3]. Lyčių tarpusavio santykiai yra visais atžvilgiais sudedamoji žmogiško patyrimo dalis. Savo ruožtu kiekvieno asmens lyčių santykių patyrimą ir lyties kaip socialinės kategorijos struktūrą nulemia lyčių santykių ir kitų socialinių santykių, pavyzdžiui, klasės ir rasės, sąveika. Taigi lyčių santykiai neturi fiksuotos esmės, jie, laikui bėgant, kinta.

Kaip postmoderniosios filosofijos tipas feministinė teorija atskleidžia Vakarų intelektualų sluoksniuose didėjantį netikrumą dėl žmogiškojo patyrimo tinkamo pagrindimo bei aiškinimo metodų ir/arba interpretavimo. Šiuolaikiniai feministai prisideda prie kitų postmodernių filosofų, keldami svarbius metateorinius klausimus apie galimą paties teorizavimo prigimtį ir statusą. Turint galvoje išskydusią ir

supainiotą Vakarų savimonės padėtį, net neaišku, kas būtų pagrindas ieškant priimtinų atsakymų į visuotinai pripažintus feministinės (ir kitų socialumo formų) teorijos klausimus.

Visi postmodernūs diskursai yra dekonstruktyvūs, nes siekia atitolinti ir skeptiškai nuteikti mus dėl nūdienėje Vakarų kultūroje savaime suprantamomis laikomų ir ją įteisinančių pažiūrų į tiesą, žinojimą, jėgą, savąjį „aš", kalbą. Postmodernūs filosofai siekia priversti iš esmės suabejoti šiomis kultūroje (o ypač Amerikos) įsigalėjusiomis, nors iš Švietimo epochos paveldėtomis pažiūromis:

1. Egzistuoja pastovus ir nuoseklus savasis „aš". Šio Švietimo epochos savajam „aš" būdingoms savybėms priklauso ir proto forma, sugebanti įžvelgti savo pačios procesus ir „gamtos dėsnius".

2. Protas ir jo „mokslas" – filosofija – gali duoti objektyvų, patikimą ir universalų žinojimo pagrindą.

3. Žinojimas, įgytas teisingai naudojantis protu, bus „tiesa" – pavyzdžiui, toks žinojimas atskleidžia tai, kas mūsų prote ir/arba natūralaus pasaulio struktūroje yra tikra ir nekintama (universalu).

4. Protas pats savaime turi transcendentalinių ir universalių savybių. Jis egzistuoja nepriklausomai nuo savojo „aš" atsitiktinių egzistavimo sąlygų (t.y. fizinis, istorinis ar socialinis patyrimas nepaveikia proto struktūros arba jo sugebėjimo kurti antlaikinį žinojimą).

5. Protą, autonomiją ir laisvę sieja sudėtingi tarpusavio ryšiai. Visi reikalavimai tiesai ir teisėtai valdžiai turi paklusti proto teismui. Laisvė yra paklusnumas įstatymams, kurie atitinka būtinus teisingo naudojimosi protu rezultatus. (Taisyklės, kurios man, kaip protingai būtybei, yra teisingos, bus neišvengiamai teisingos ir kitoms tokioms pat būtybėms.) Paklusdamas tokiems įstatymams, aš paklūstu savo

paties geriausiai antistorinei daliai (protui) ir šitaip naudojuosi savo paties autonomija bei patvirtinu savo – laisvos būtybės – egzistavimą. Šiais veiksmais aš išvengiu determinuotos ar tik atsitiktinės egzistencijos.

6. Konfliktus tarp tiesos, žinojimo ir jėgos galima įveikti tik pagrindžiant jėgos pretenzijas protu. Tiesa gali tarnauti jėgai be deformacijos, savo ruožtu žinojimo panaudojimas jėgos labui garantuos ir laisvę, ir pažangą. Žinojimas gali būti ir neutralus (t.y. grindžiamas universaliu protu, o ne daliniais „interesais"), taip pat ir socialiai naudingas.

7. Mokslas, kaip teisingo proto panaudojimo pavyzdys, taip pat yra viso teisingo žinojimo paradigma. Mokslas yra neutralus savo metodais bei turiniu, bet socialiai naudingas – savo rezultatais. Jo atskleidžiamus „gamtos dėsnius" mes galime panaudoti visuomenės labui. Vis dėlto, kad mokslas pažangėtų, mokslininkai privalo būti laisvi ir vadovautis proto taisyklėmis, o ne būti suvaržyti „interesų", atsirandančių iš išorinio racionalaus diskurso.

8. Tam tikra prasme kalba yra suprantama. Visai kaip teisingas proto panaudojimas gali suteikti žinojimą, reprezentuojantį tikrovę, taip kalba yra tas tarpininkas, kuriame ir per kurį įvyksta ši reprezentacija. „Žodis" ir „daiktas" (kaip ir taisyklingas tiesos teiginys ir tikrovė) atitinka vienas kitą. Objektai nėra lingvistiškai (arba socialiai) sukonstruojami, jie reprezentuojami sąmonėje įvardijant juos ir taisyklingai vartojant kalbą.

Feministinio teorizavimo santykis su postmodernaus dekonstruktyvizmo projektu yra, be abejo, ambivalentiškas. Švietimo epochos filosofai, pavyzdžiui, Kantas, kalbėdami apie tradicinių valdžios formų teikiamą laisvę, neturėjo galvoje moterų. Tačiau nėra neprotinga, kad asmenys, kurie buvo apibūdinti kaip negalintys emancipuotis, primygtinai reikalautų, jog tokios sąvokos kaip proto autonomija,

objektyvi tiesa, mokslinių atradimų teikiama pažanga galėtų apimti ir būti pritaikomos tiek moterų, tiek ir vyrų sugebėjimams ir patyrimams. Nuostabu, kad apeitieji tikisi, jog protas triumfuos, – kad tie, kurie skelbia šias idėjas kaip objektyvius dalykus, atsilieps į racionalius argumentus. Jei nėra objektyvaus pagrindo atskirti teisingas ir klaidingas viltis, tai atrodo, jog tik jėga nulems konkuruojančių pretenzijų į tiesą baigtį. Neturintiems jėgos (arba engiamiems) tai yra gąsdinanti perspektyva.

Vis dėlto, nepaisant suprantamos traukos prie (tariamai) logiško ir tvarkingo Švietimo epochos pasaulio, feministinė teorija ir tikrųjų labiau priskirtina postmoderniajai filosofijai. Feministų savojo „aš", žinojimo, tiesos sampratos pernelyg nesuderinamos su tomis pačiomis Švietimo sampratomis, kad tilptų tarp jo kategorijų. Feminizmo ateities negalima sieti su šviētėjišku asmens ar žinojimo koncepcijų atgaivinimu arba jų parėmimu.

Feminizmo teoretikai įsilieja į postmodernius diskursus ir juos pamėgdžioja, kai mes pradėjome dekonstruoti proto, žinojimo ar savojo „aš" sampratas ir ėmėmės atskleisti už jų neutralių ir universalių fasadų[5] slypinčių lyčių santykių padarinius. Kai kurie feminizmo teoretikai, pavyzdžiui, pradėjo jausti, kad Švietimo epochos motto *sapere aude* (turėk drąsos pasinaudoti savo paties protu)[6] – iš dalies remiasi giliai lytyje įsišaknijusiu savęs bei savęs apgaudinėjimo supratimu. Samprata, jog protas yra atskirtas nuo „*tik* atsitiktinės" egzistencijos, vis dar dominuoja šiuolaikinėje Vakarų mintyje ir dabar, atrodo, slepia savojo „aš" įsikūnijimą socialiniuose santykiuose ir priklausomybę nuo jų, taip pat kaip ir šio savojo „aš" egzistavimo šališkumą bei istorinį specifiškumą. Tai, ką Kanto savasis „aš" vadina „savo" protu, ir tie metodai, kuriuos naudojant paaiškėja proto turiniai arba tampa „akivaizdūs", dabar pasirodo buvę ne ką

laisvesni nuo empirinio atsitiktinumo negu vadinamasis fenomenalinis „aš“ (*phenomenal self*)[7].

Iš tiesų feministai, kaip ir kiti postmodernistai, pradėjo įtarinėti, kad visos šios transcendentalinės pretenzijos atspindi ir įtvirtina nedaugelio patyrimą – daugiausia baltųjų vakariečių vyrų. Šios antistorinės pretenzijos atrodo mums įtikimos iš dalies, nes jos atspindi svarbius patyrimo aspektus tų, kurie viešpatauja mūsų socialiniame pasaulyje.

Feminizmo problematika

Po šio ekskurso į metateoriją vėl sugrįžkime prie mano straipsnio pradžios – prie to, kad svarbiausias feministinės teorijos tikslas yra analizuoti, kaip mes mąstome arba nemąstome, arba vengiame mąstyti apie lytį. Kad suprastume feministinės teorijos tikslus, aišku, turime apsvarstyti pagrindinę jos temą – lytį. Bet čia mes tiesiog įklimpstame į sudėtingą ir pilną prieštaringumų liūną, nes net ir feminizmo teoretikai anaiptol neranda vieno atsakymo į tokį (tarsi) elementarų klausimą: kas yra lytis? Kaip ji yra susijusi su anatominiais lyčių skirtumais? Kaip susiformuoja lyčių santykiai ir kaip jie palaikomi vieno individo gyvenime ir daug bendresniu požiūriu – kaip socialinis patyrimas laikui bėgant? Koks lyčių santykių ryšys su kitų rūšių socialiniais santykiais, pavyzdžiui, klasėmis arba rasėmis? Ar lyčių santykiai turi istoriją (ar istorijas)? Kodėl lyčių santykiai kinta laikui bėgant? Kaip tarpusavyje susiję lyčių santykiai, seksualumas ir asmens tapatumo jausmas? Kokie yra ryšiai tarp heteroseksualumo, homoseksualumo ir lyčių santykių? Ar yra tik dvi lytys? Koks yra vyrų dominavimo formų santykis su lyčių santykiais? Ar galėtų išnykti ir ar išnyktų lyčių santykiai egalitarinėse visuomenėse? Ar

mąstymo būdams ir socialiniams santykiams būdingas koks nors vyriškumas arba moteriškumas? Jei taip, tai ar šios ypatybės yra įgimtos ir/ar socialiai susiformavusios? Ar lyčių skirtumai yra socialiniu požiūriu naudingi ir/ar reikalingi? Jei taip, kokias reikia padaryti išvadas turint galvoje feminizmo tikslą – pasiekti teisingumą tarp lyčių[8].

Susidūrus su tiek painių klausimų, nesunku išleisti iš akių faktą, kad socialinėje teorijoje įvyko pamatinė permaina. Nepaprastai svarbus feminizmo teorijos laimėjimas yra tai, kad lyčių santykių egzistavimas buvo pripažintas problema. Nebegalima toliau lyties laikyti vien paprastu natūraliu faktu. Kaip dabar galime matyti, prielaida, kad lyčių santykiai yra natūralūs, atsirado dėl dviejų sutampančių aplinkybių: dėl to, kad gimčių (anatominiai) skirtumai buvo tapatinami ir painiojami su lyčių santykiais, ir dėl to, kad nebuvo aktyvaus feministinio judėjimo. Vėliau šiame straipsnyje aš dar grįšiu prie lyčių santykių ir biologijos sąsajų.

Šiuolaikiniai feminizmo judėjimai iš dalies remiasi socialinio patyrimo permainomis, kurios išklibino plačiai paplitusias socialinės reikšmės ir aiškinimo kategorijas. Jungtinėse Valstijose tokios permainos palietė ekonomikos, šeimos struktūras, pakeitė JAV vietą pasaulinėje sistemoje, sumažino kadaise įtakingų socialinių institucijų autoritetą, leido atsirasti politinėms grupėms, vis labiau išsiskiriančioms teisingumo, lygybės, socialinio teisingumo ir tikrojo valstybės vaidmens idėjomis ir reikalavimais. Tokiame „decentruotame" ir nestabiliame pasaulyje, atrodo, įmanoma suabejoti vienu iš natūraliausių žmogaus egzistavimo aspektų – lyčių santykiais. Kita vertus, dėl šio nestabilumo patrauklesnės atrodo senosios socialinių santykių formos. Naujieji dešinieji ir Ronaldas Reaganas atspindi troškimą sugrįžti į tuos laikus, kai žmonės ir šalys turėjo savo „deramą" vietą, ir ragina tai daryti. Konfliktai, susiję su nusistovėjusiais

lyčių santykiais, kelia ir simbolizuoja susirūpinimą įvairiausiomis socialinėmis politinėmis idėjomis, iš kurių tik nedaugelio šaknys iš tikrųjų siekia santykius tarp lyčių[9].

Tokių socialinių permainų ir visuomeninių judėjimų koegzistavimas leidžia vis radikaliau ir socialiau sąmoningai kvestionuoti anksčiau netyrinėtus „faktus“ bei „aiškinimus“. Taigi feministinė teorija, kaip ir visos kitos teorijų formos (taip pat ir lyties atžvilgiu šališkos), priklauso nuo tam tikrų socialinių patyrimų ir juos atspindi. Ar gali ir kokiu mastu gali feministinė teorija būti „geresnė“ nei jos kritikuojamos lyties atžvilgiu šališkos teorijos – tai klausimai, kurie jaudina daugelį autorių[10]. Aptardami tokius klausimus, feminizmo teoretikai neišvengiamai patenka į epistemologijos sritį, kurią iš dalies dalijasi su kitomis postmoderniomis filosofijomis. Aš noriu šiuos klausimus trumpam atidėti į šalį, kad galėčiau nuodugniau pasamprotauti apie pagrindinę feministinės teorijos kategoriją – lyčių santykius.

Mąstymas santykiais

„Lyčių santykiai“ yra kategorija, kuria norima aprėpti sudėtingą socialinių santykių visumą atsižvelgiant į istorinę socialinių procesų kaitą. Ir kaip analitinė kategorija, ir kaip socialinis procesas, lytis yra santykinis dalykas. Vadinasi, lyčių santykiai yra sudėtingi ir nepastovūs procesai (arba, kalbant dialektikos kalba, laikini „totalumai“), susidedantys iš tarpusavyje susijusių dalių. Šios dalys yra viena nuo kitos priklausomos, t.y. nė viena iš jų neturi prasmės ir negali egzistuoti be kitų.

Lyčių santykiai yra diferencijuotas, vadinasi, ir asimetriškas žmogiškų savybių ir sugebėjimų padalijimas ir priskyrimas. Lyčių santykiai sukūrė du asmenų tipus: vyrą ir

moterį. Vyras ir moteris yra viena kitą išskiriančios kategorijos. Galima būti tik vienos lyties ir niekuomet – kitos ar abiejų. Tikrasis buvimo vyru arba moterimi turinys ir pačių kategorijų griežtumas labai įvairuoja kultūrų ir laiko atžvilgiais. Vis dėlto lyčių santykiai, kiek mes pajėgėme juos suprasti (daugiau ar mažiau), buvo dominavimo santykiai. Vadinasi, santykius tarp lyčių (daugiausia) apibrėžė ir (nevykusiai) kontroliavo vienas iš tarpusavio santykio veiksnių – vyras.

Šie dominavimo santykiai ir pats lyčių santykių egzistavimas buvo įvairiausiais būdais slepiami, taip pat ir apibūdinant moterį kaip „klausimą", kaip „lytį" ar kaip „kitokią"[11], o vyrą – kaip universalų (ar bent jau neturintį lyties). Įvairiose kultūrose ir diskursuose vyrus linkstama matyti kaip laisvus arba nepriklausomus nuo lyčių santykių ar jų nedeterminuojamus. Todėl, pavyzdžiui, mokslininkai aiškiai netyrinėja vyrų psichologijos ar vyro istorijos. Mokslininkų vyrų nejaudina, kaip buvimas vyru gali iškreipti jų intelektualinę veiklą, o į moteris, tyrinėjančias lyčių santykius, žiūrima su nepasitikėjimu (įtariant jas jei ne tendencingumu, tai trivialumu). Tik ne taip seniai mokslininkai prakalbo apie galimas bent tris kiekvienos kultūros istorijas: „jo", „jos" ir „mūsų". Paprastai „jo" ir „mūsų" sutapatinama, nors pastarojo meto darbuose šiek tiek pripažįstama egzistuojant tą nukrypėlę moterį (t.y. moters istoriją)[12]. Vis dėlto dar reta, kad mokslininkai, jausdami pareigą, tyrinėtų visus kultūros aspektus persmelkiantį lyčių santykių poveikį taip, kaip kad tyrinėja valdžios santykių arba gamybos organizavimo įtaką.

Tiek, kiek feministinis diskursas apibrėžia savo problematiką kaip „moters", tiek, jei paironizuosime, vyrai gauna privilegijų būti neproblema arba nebūti determinuojami lyčių santykių. Žvelgiant iš socialinių santykių perspektyvos,

ir vyrai, ir moterys yra lyties belaisviai, tiesa, tapę tokie itin skirtingais, nors tarpusavyje susijusiais būdais. Tai, jog vyrai atrodo ir daugeliu atvejų yra socialinio pasaulio valdovai ar bent jo globėjai, neturėtų mūsų stulbinti tiek, kad nebematytume, jog ir juos valdo lyties dėsniai. (Čia nenorima paneigti, kad labai svarbu – pavieniams vyrams, moterims, kartais su jais susijusiems vaikams ir tiems, kuriems rūpi teisingumas, – kaip vyrai ir moterys pasiskirstę socialinėse hierarchijose[13].)

Feministinis teorizavimas ir dekonstrukcija

Lyčių santykiai turi būti nagrinėjami mažiausiai dviem lygiais: analizuojant lytį kaip minties konstruktą ar kategoriją, padedančią įprasminti konkrečius socialinius pasaulius ir istorijas, ir analizuojant lytį kaip socialinį santykį, kuris įeina į visus kitus socialinius santykius ir veiklas ir iš dalies juos konstituoja. Lytį, kaip praktinį socialinį santykį, galime suprasti tik nuodugniai išsiaiškinę „vyriškumo“ ir „moteriškumo“ reikšmes bei tuos padarinius, kuriuos sukelia jų priskyrimas vienai arba kitai lyčiai konkrečioje socialinėje praktikoje.

Aišku, kad kultūros, amžiaus, klasės, rasės bei laiko atžvilgiais šios reikšmės ir praktikos skirsis. Mes negalime *a priori* numanyti, kad kurioje nors atskiroje kultūroje bus viena lyčių santykių sąlyga ar priežastis, juo labiau iš anksto pasakyti, kokia tai galėtų būti priežastis (arba priežastys). Feminizmo teoretikai yra pasiūlę įvairių įdomių priežasčių aiškinimų, kurie apima ir „gimties/lyties“ sistemą, gamybos organizavimą arba darbo pasidalijimą pagal lytį, vaikų auginimo praktiką, reikšmės suteikimo procesus, arba kalbą. Visa tai teikia naudingų hipotezių konkrečiam lyčių

santykių tyrinėjimui atskirose visuomenėse, tačiau visos šios aiškinimo schemos taip pat atrodo man ydingos, neadekvačios ir pernelyg deterministinės.

Pavyzdžiui, Gayle Rubin lyčių sistemas kildina iš „grynos biologinės gimties transformavimosi į lytį"[14]. Tačiau Rubin gimties ir lyties atskyrimas savo ruožtu remiasi daugeliu priešpriešų, kurios man atrodo labai problemiškos, taip pat ir „gryno biologinio seksualumo" ir socialumo priešprieša. Ši priešprieša atspindi Freudo, Lacano ir kitų veikaluose dominuojančią idėją, kad asmuo yra valdomas impulsų ir troškimų, kurie yra nekintantys ir būtinai asocialūs. Kultūros ir „natūralaus" lytiškumo skilimas iš tikrųjų gali kilti iš nusistovėjusių santykių tarp lyčių ir juos atspindėti.

Aš jau esu kitur[15] įrodinėjusi, kad Freudo troškimų teorija iš dalies atspindi pasąmonės motyvą – neigti ir slopinti tuos vaikiško patyrimo aspektus, kurie yra santykiniai (t.y. vaiko prieraišumas ir priklausomybė nuo pirmojo jo globėjo, kuris beveik visuomet būna moteris). Todėl vartodami Freudo sąvokas, mes privalome atkreipti dėmesį tiek į tai, ką jos atskleidžia, tiek ir į tai, ką jos slepia, – ypač į nepripažintą nerimo dėl lyties įtaką jo tariamai lyties požiūriu neutralioms koncepcijoms (pavyzdžiui, troškimų teorijai).

Socialistiniai feministai pagrindine egzistuojančių lyčių santykių priežastimi laiko gamybos organizavimą arba darbo pasidalijimą pagal lytis. Tačiau šiai aiškinimo sistemai taip pat būdingi istoriniai ir filosofiniai marksistinės analizės trūkumai. Kaip įtikinamai parodo Balbus[16], marksistai (taip pat ir socialistiniai feministai) nekritiškai pritaiko visoms žmogaus gyvenimo sritims ir visiems istoriniams periodams Marxo kategorijas, kurias jis išvedė apibūdindamas specifinę prekių gamybos formą. Socialistiniai feministai elgiasi analogiškai – ypač išskiria gamybą ir darbo pasidalijimą bei apskritai patį darbą laiko pagrindiniu dalyku.

Darbas vis dar laikomas istorijos ir žmogaus būties esme. Tokios pažiūros neatitinka kapitalistinės visuomenės gyvensenos ir, be abejo, visoms kitoms kultūroms nėra priimtinos[17].

Socialistinių feministų pastangos „išplėsti" gamybos sąvoką, įtraukiant į ją daugumą žmogaus veiklos formų, gali pailiustruoti tas problemas, kurios iškyla nekritiškai vartojant marksizmo sąvokas. Jų argumentuose vengiama atsakyti į esminį klausimą: kam reikia „plėsti" gamybos sąvoką, užuot išstūmus ją arba kokią nors kitą perdėm sureikšmintą sąvoką iš šios autoritetinės pozicijos?

Šis klausimas ima dar labiau badyti akis, kai paaiškėja, kad marksistinės darbo ir gamybos sąvokos, nepaisant didžiausių socialistinių feministų pastangų, nuolat iškreipia arba atmeta daugelį veiklos rūšių, taip pat ir tas, kurios tradiciškai moteriškos. Nėštumas ir vaikų auginimas ar šeimos narių tarpusavio santykiai apskritai negali būti suprantami tik kaip veikiantys „nuosavybės santykiai"[18]. Seksualumas negali būti suprantamas kaip „apsikeitimas" fizine energija, kai „perteklius" potencialiai liejasi į „eksploatatorių"[19]. Tokios sąvokos ignoruoja arba daro neaiškų ir kitų asmenų egzistavimą bei veiklą, taip pat ir vaikų, kurių, bent jau dalies, besiformuojantis patyrimas neturi nieko bendra su gamyba.

Tačiau vaiko auginimo praktikos struktūra taip pat negali būti lyčių santykių *pagrindas*.Taip traktuojant, be daugybės kitų problemų, negalima paaiškinti ir to, kodėl moterims tenka pirminė atsakomybė už vaiko auginimą, – galima paaiškinti tik kai kuriuos iš šio fakto išplaukiančius padarinius. Kitaip tariant, vaiko auginimas, jei laikysime jį priežastimi, jau suponuoja socialinius santykius, kuriuos mes kaip tik stengiamės suprasti: lytimi pagrįstą žmogaus veiklos pasidalijimą, taigi ir egzistuojančią socialiai susidariusią

lyčių santykių sistemą bei pačios gimties išskirtinumą (ypatingą ir reikalingą paaiškinimo).

Problemiškas taip pat atrodo ir (ypač) prancūzų feministų pabrėžiamas kalbos (t.y. reikšmių, ženklų ir simbolių grandinių) vaidmuo formuojantis lyčiai[20]. Problema yra ta, kad, kai mąstoma apie tekstus, ženklus arba reikšmę (arba tik jų požiūriu), jie linkę tapti pernelyg savarankiški arba atstoti pasaulį, kaip kad teigiant, jog niekas neegzistuoja už teksto, visa tėra kito teksto komentaras arba jo perkėlimas, tarsi modali žmogaus veikla yra literatūros kritika (arba veikalas).

Šis požiūris aptemdo jo paties aktyvumo projekciją į pasaulį ir neigia egzistuojant įvairias konkrečias socialines praktikas, kurios yra sudedamoji kalbos dalis ir atsispindi pačios kalbos sandaroje, t.y. gyvenimo būdas konstituoja kalbą ir tekstus tiek, kiek kalba konstituoja gyvenseną. Nekreipiant dėmesio į konkrečius socialinius santykius, taip pat ir į valdžios pasidalijimą, dominavimo santykiai tampa neaiškūs, kaip yra Lacano darbe. Tuomet linkstama šiuos santykius (taip pat ir lyčių) apgaubti neišvengiamybės aura ir prilyginti kalbai ar kultūrai (Tėvo įstatymas).

Prancūzų literatūroje (taip pat feministinėje), atrodo, irgi radikaliai atskiriamas (veikiau netgi ontologiškai, o ne socialinės struktūros atžvilgiu) ženklas/protas/vyras/pasaulis nuo kūno/gamtos/moters[21]. Turint galvoje tokio pobūdžio dekartišką disjunkciją, kai kurių prancūzų feministų raginimai atgaivinti (ar rekonstituoti?) moterišką patyrimą – „kūnišką rašymo būdą" – atrodo nenuoseklūs. Jei „kūnas" yra ikisocialus ir ikilingvistinis, tai ką jis galėtų pasakyti?

Visos šios socialinės praktikos, kai jomis norima paaiškinti lyčių santykius, gali būti daugiau ar mažiau svarbios, viena su kita susijusios arba pačios iš dalies susidariusios dėl lyčių santykių, priklausomai nuo konteksto. Kaip ir kiekviena

socialinės analizės forma, lyčių santykių tyrinėjimas būtinai atspindės socialines praktikas, kurias siekiama paaiškinti. Negali būti ir nereikėtų tikėtis, kad būtų feministinis (dirbtinai suvisuotinto) marksizmo ekvivalentas; iš tikrųjų feminizmo epistemologija užkerta kelią tokio pobūdžio pretenzijoms, taip pat ir feministinėms[22].

Metateorinis lygmuo yra kaip tik tas lygmuo, kur postmodernios žinojimo filosofijos gali padėti tiksliau įsisąmoninti mūsų teorizavimo prigimtį. Mes negalime vienu metu teigti, kad (1) protas, savasis „aš" ir žinojimas yra socialiniai dariniai ir kad socialinės praktikos ir kontekstai nulemia tai, ką mes galime pažinti, *ir* kad (2) feministinė teorija gali atskleisti visą tiesą kartą ir visiems laikams. Jei egzistuotų tokia absoliuti tiesa (t.y. visus santykius tarp lyčių visais laikais paaiškina *x*...), tai būtinai turėtų egzistuoti ir „Archimedo taškas", esantis už visumos ir ne mumyse, iš kurio mes galėtume matyti (ir reprezentuoti) visumą. Suvokimas ir mūsų matymo perdavimas kalba neturėtų transformuoti to, ką regime ir perteikiame. Matomas objektas (socialinė visuma ar lyčių santykiai) turėtų būti suvokiamas švariu (neistoriniu) protu ir tobulai perteikiamas suprantama kalba. Postmodernių filosofų dekonstrukcijos visų šių sąlygų egzistavimo galimybę padarė itin abejotiną.

Toliau turėtume apsistoti prie (be kitų) Foucault darbuose aptariamo sąryšio tarp žinojimo pretenzijų (ypač pretenzijų į absoliutų arba neutralų žinojimą) ir valdžios. Ieškodami „Archimedo taško", galime paslėpti ir užtemdyti mūsų sunkumus dėl *episteme*, kur tiesos pretenzijos (*truth claims*) gali būti tik tam tikrų formų, bet ne kitokių[23]. Kiekviena *episteme* reikalauja, kad būtų nuslopinti diskursai, kurie grasinasi skirtis nuo dominuojančiojo arba smukdyti jo autoritetą. Todėl, ieškant pačioje feministinėje teorijoje visumą apibrėžiančios temos arba feministinio požiūrio, gali prireikti

nuslopinti svarbius, bet „nepatogius" balsus tų, kurių patyrimas kitoks nei mūsų. Regis, šių balsų nuslopinimas yra būtina (tariamo) mūsų autoriteto nuoseklumo ir universalumo sąlyga.

Taigi pats lyčių santykių (arba siauresne prasme vyrų dominavimo) šaknų arba priežasties ieškojimas gali iš dalies atspindėti mąstymo būdą, kuris pats remiasi specifine lyčių (ir/arba kitokių) santykių forma, kuriai būdingas dominavimas. Turbūt tikrovė gali turėti struktūrą tik klaidingai suvisuotinus dominuojančios grupės požiūrį. Tai yra tikrovė pasirodys valdoma vienokių normų arba esanti sudaryta iš vienokių privilegijuotų socialinių santykių tik tiek, kiek vienas asmuo arba grupė dominuoja visumos atžvilgiu. Tik nuslopinus arba paneigus „kitų" patyrimus, galima pasiekti tokių teorijos konstravimo kriterijų kaip ekonomiškumas ar paprastumas.

Natūrali kliūtis

Taigi, kad lyčių santykiai būtų naudingi kaip socialinės analizės kategorija, privalome būti kiek įmanoma socialiai kritiški ir savikritiški analizuodami tas reikšmes, kurios paprastai priskiriamos šiems santykiams ir mąstymo apie juos būdams. Kitaip mes rizikuojame kopijuoti tuos socialinius santykius, kuriuos stengiamės suprasti. Mes privalome pajėgti išsiaiškinti, kokios socialinės ir filosofinės kliūtys trukdo suprasti santykius tarp lyčių.

Viena svarbi kliūtis, trukdanti mums suprasti lyčių santykius, – tai, kad sunku suprasti, koks yra ryšys tarp lyties (*gender*) ir gimties (*sex*). Šiame kontekste gimtis reiškia anatominius vyrų ir moterų skirtumus. Jei pažvelgsime iš istorinės perspektyvos, tai (bent jau pradedant Aristoteliu) šie anatominiai skirtumai būdavo priskiriami biologijos

„natūralių faktų" klasei. Savo ruožtu biologija buvo tapatinama su ikisocialiais arba nesocialiais dalykais. Lyčių santykius imta traktuoti taip, tarsi juos sudarytų du priešingi nariai arba skirtingų tipų būtybės – vyras ir moteris. Jei vyras ir moteris laikomi opozicija arba iš esmės skirtingomis būtybėmis, lytis negali būti santykinė. Jei lytis yra tokia natūrali ir tokia esminė mūsų dalis kaip ir genitalijos, su kuriomis gimstame, vadinasi, būtų kvaila (o gal net žalinga) bandyti arba keisti lyčių santykius, arba nepaisyti jų kaip atribojančių žmogaus veiklas.

Nors feministinė teorija daugiausia dėmesio skyrė lyties „denatūralizavimui", feministams, kaip ir nefeministams, sunkiai sekasi mąstyti gamtiškumo sąvokai priskiriamomis reikšmėmis ir vartojant šias sąvokas[24]. Kas gi pagaliau yra „gamta" žmogaus pasaulio kontekste?[25] Daugelį mūsų įkūnytumo ar biologijos aspektų galėtume aiškinti kaip žmogaus veiklos apribojimus, kuriuos Vakarų medicina ir mokslas nedvejodami peržengia. Pavyzdžiui, nedaug vakariečių atsisakytų skiepytis nuo ligų, kuriomis mes natūraliai esame linkę sirgti, nors kai kuriose kultūrose į tokius veiksmus būtų žiūrima kaip į natūralios tvarkos ardymą. Vakarų mokslas stengiasi „atkerėti" gamtinį pasaulį[26]. Vis mažiau ir mažiau „gamtiškumas" egzistuoja kaip „kultūriškumo" ir socialumo priešprieša. Gamta tampa žmogaus veiklos objektu ir produktu; ji praranda savo nepriklausomą egzistenciją. Galima paironizuoti, kad juo daugiau tokių kerų išsklaidoma, tuo labiau, atrodo, žmonėms reikia, jog liktų kažkas, ko nepaliečia mūsų galios. Iki šiol vyrų ir moterų anatominiai skirtumai[27], regis, buvo viena iš tokių neliečiamų sričių. Todėl, norėdami „išgelbėti" gamtą (nuo savęs pačių), daugelis dabarties vakariečių sugretina gimtį/biologiją/gamtą/lytį ir priešpriešina jas kultūriškumui/socialumui/žmogiškumui. Tada gimties/lyties sąvokos tampa

sudėtingomis ambivalentiškos žmogaus veiklos gamtiniame pasaulyje, su gamtiniu pasauliu ir kaip gamtinio pasaulio dalies metaforomis.

Bet savo ruožtu, vertinant lytį kaip tokio ambivalentiškumo metaforą, toliau blokuojamas jos tyrinėjimas, nes šie sugretinimai iš tikrųjų socialiai artikuliuojami ne tokia forma, kaip pateikiau aukščiau, o veikiau taip: gimtis/biologija/gamta/moteris – kultūriškumas/socialumas/vyras. Nūdienos Vakarų pasaulyje moterys tampa paskutiniu prieglobsčiu ne tik nuo „beširdžio" pasaulio, bet taip pat ir nuo vis labiau mechanizuoto ir sufabrikuoto pasaulio[28]. Šiuose mąstymo būduose nutylima, kad mūsų biologijos/gamtos sąvokų šaknys gali būti socialiniuose santykiuose ir kad jos nevisiškai atspindi pačią realybės struktūrą.

Todėl, norint suprasti lytį kaip socialinį santykį, feminizmo teoretikams reikia toliau dekonstruoti tas reikšmes, kurias priskiriame biologijai/gimčiai/lyčiai/gamtai. Šis jų dekonstravimo procesas toli gražu nėra užbaigtas ir, be abejo, nelengvas. Iš pradžių kai kurie feministai manė, kad galime tik atskirti „gimties" ir „lyties" sąvokas. Kai pradėjome labiau domėtis sąvokų socialinėmis istorijomis, paaiškėjo, jog tokia (numanoma) disjunkcija, nors politiškai būtina, remiasi problemiškomis ir kultūriškai specifiškomis priešpriešomis, pavyzdžiui, „gamtos" ir „kultūros" ar „kūno" ir „proto". Kai kurie feministai mėgino naujai pažvelgti į šias „opozicijas", ir tada iškilo nauji klausimai: ar tikrai anatomija (kūnas) neturi tokio ryšio su protu? Kaip mano socialinį patyrimą paveikia tai, kad aš turiu būdingą moterišką kūną?

Nepaisant to, kad mūsų klausimai kaskart darosi vis painesni, daugelis feministų nesiliauja atkakliai tvirtinę, jog lyčių santykiai nėra (arba nėra vien tik) anatomijos atitikmuo ar jos padarinys. Kiekvienas sutiks, kad vyrų ir moterų

anatomija skiriasi. Šiuos anatominius skirtumus, atrodo, visų pirma reiktų sieti su nevienodu vyrų ir moterų įnašu į bendrą biologinį būtinumą, fizinį žmonių rūšies dauginimąsi.

Vis dėlto jau vien šių anatominių skirtumų egzistavimas yra aprašomasis faktas, viena iš daugelio fizinių žmonių charakteristikų. Biologijos/gimties/lyties/gamtos reikšmės dekonstravimo problemos dalį sudaro tai, kad gimtis/lytis buvo viena iš nedaugelio sričių, kur (nemoksliniuose) Vakarų diskursuose apskritai būdavo kalbama apie kūniškumą (paprastai moterų). Yra daug kitų mūsų kūniškumo aspektų, kurie atrodo lygiai taip pat nepaprasti bei įdomūs – pavyzdžiui, neįsivaizduojamai sudėtinga mūsų smegenų struktūra bei veikla arba visiškas ir santykinai ilgas fizinis žmogaus naujagimio bejėgiškumas palyginti su kitų rūšių (net ir susijusių) naujagimiais, arba tas faktas, kad kiekvienas iš mūsų mirs.

Be to, fiziškai vyrai ir moterys daugeliu atžvilgių daug labiau panašesni negu skiriasi. Tie mūsų panašumai ypač įspūdingi, kai palygini žmogų, tarkime, su rupūžėmis arba medžiais. Kodėl gi tada anatominiai vyrų ir moterų skirtumai yra tokie svarbūs suvokiant save kaip asmenis? Kodėl tokios sudėtingos žmogiškos socialinės reikšmės ir struktūros turi būti grindžiamos arba įteisinamos remiantis palyginti siaura anatominių skirtumų sritimi?

Vienas iš galimų atsakymų į šiuos klausimus yra tas, kad anatominiai vyrų ir moterų skirtumai yra susiję su viena iš svarbiausių rūšies funkcijų ir iš dalies jos nulemti – fizine jos reprodukcija. Taigi mes galime aiškinti: kadangi dauginimasis yra itin reikšmingas žmonių gyvenimo aspektas, tai su juo siejamos charakteristikos mums reikš kur kas daugiau nei, tarkime, plaukų spalva arba ūgis.

Į šiuos klausimus galima atsakyti ir kitaip: žmonių giminei

pratęsti būtini lytiniai santykiai. Mūsų anatominiai skirtumai daro įmanomą (ir fizinei reprodukcijai būtiną) būdingų vyriškų ir moteriškų organų tam tikrą atitikimą. Kai kuriems žmonėms šis „atitikimas" yra dar ir itin trokštamas bei malonus. Taigi atrodo, kad mūsų anatominiai skirtumai yra neišpainiojamai susipynę su seksualumu (ir tam tikru atžvilgiu jo nulemti).

Vadinasi, egzistuoja kompleksas santykių, kurie susiejo šias reikšmes: penis ar klitoris, vagina ir krūtys (suprask atitinkamai: vyro kūnas arba moters kūnas), seksualumas (suprask: reprodukcija – gimdymas ir vaikai), savęs kaip ypatingos ir kitos lyties – arba (ir tik) vyriškosios, arba moteriškosios – asmens suvokimas (suprask: lyčių tarpusavio santykiai kaip „natūrali" skiriančioji kategorija). Tad mes esame įsitikinę, jog yra tik du žmonių tipai ir kiekvienas iš mūsų galime būti tik vienas iš jų.

Problema čia yra ta, kad visos šios tartum aiškios asociacijos suponuoja kaip tik tai, ką būtina paaiškinti – lyčių santykius. Mes gyvename pasaulyje, kur lytis yra formuojantis socialinis santykis ir kur lytis yra taip pat ir dominavimo santykis. Todėl ir vyrų, ir moterų anatomijos, biologijos, kūniškumo, seksualumo, dauginimosi supratimas yra iš dalies nulemtas prieš tai buvusių santykių tarp lyčių, juos atspindi ir turi juos įteisinti (arba mesti jiems iššūkį). Savo ruožtu lyčių santykių egzistavimas padeda mums sutvarkyti ir suprasti žmogaus egzistavimo faktus. Kitaip tariant, lytis gali tapti biologijos metafora, kaip kad biologija gali tapti lyties metafora.

Lyties belaisviai: feministinės teorijos dilemos

Kadangi santykiai tarp lyčių neabejojamai susiję su tokiais svarbiais žmogaus egzistavimo aspektais kaip gimimas,

dauginimasis, seksualumas, galima tiek susieti gamtiškumą su socialumu, tiek *ir* pernelyg radikaliai juos atskirti. Šiuolaikinėje Vakarų kultūroje, o kartais ir feministų teorijose tai, kas „gamtiška", ir tai, kas „socialu", susiejama „moters" sampratoje. Nefeministų ir kai kurių feministų darbuose apie vyrus dažnai tai, kas „gamtiška", radikaliai atskiriama nuo to, kas „socialu". Moterys paprastai atstovauja arba simbolizuoja kūną, „kitoniškumą", konkretumą. Šios savybės, pasak kai kurių feministų, o ir nefeministų autorių, taip pat nutvieskia/apibrėžia tas veiklos rūšis, kurios labiausiai asocijuojasi su moterimis: maitinimą, motinystę, rūpinimąsi kitais, susietumą su kitais, „saugojimą"[29]. Taip pat dažnai samprotaujama, kad moterų protai atspindi mūsų stereotipiškai moteriškų veiklos formų ir kūnų ypatybes. Net ir feministai kartais aiškina, jog moterys protauja ir/arba rašo kitaip negu vyrai ir turi kitokių nei jie interesų bei motyvų[30]. Vyrai neva labiau suinteresuoti pritaikyti abstraktaus proto (minties) galią, jie trokšta valdyti gamtą (taip pat ir kūnus), linkę būti agresyvūs ir karingi.

Tokių samprotavimų galima išgirsti net iš kai kurių feministų, ir tai reikia toliau analizuoti. Ar tai reiškia, kad prasideda tikras vertybių pervertinimas ir/ar traukiamasi atgal – prie tradicinių lyčių skirtumais grindžiamų pasaulio supratimo būdų? Mūsų pastangos koreguoti šališkus (ir lytimi grindžiamus) skirtumus paprastai baigiasi tuo, kad feministai juos atgamina. Feministinis diskursas kupinas prieštaringų ir nesutaikomų socialinių santykių prigimties, vyrų ir moterų, stereotipiškų vyriškos ir moteriškos veiklos formų vertės ir pobūdžio koncepcijų. Kai šios koncepcijos imamos laikyti vienintele „teisinga" (arba tikrai feministine) perspektyva, tai, be kitų dalykų, atsiskleidžia tai, kad feministinė teorija pati yra įkūnyta socialiniuose procesuose, kuriuos mes mėginame kritikuoti, ir kad mums reikia sistemiškesnės ir sąmoningesnės teorinės praktikos.

Kaip galima spręsti iš dabartinės feministinio teorizavimo praktikos, mes, regis, užmirštame, kad kiekviena mūsų praktinių (motinystės) koncepcijų užčiuopia tik sudėtingos ir prieštaringos socialinių santykių visumos aspektą. Susidūrę su sudėtingais ir kintančiais santykiais, mėginame juos redukuoti į paprastą, vieningą ir nediferencijuotą visumą. Mes stengiamės užbaigti ginčus arba norime surasti teisingą atsakymą, arba išsiaiškinti, kas yra vyrų dominavimo istorijos „variklis". Mūsų klausimų painumą bei jų traktavimo įvairovę ir kai kurie feministai, ir nefeministai traktuoja veikiau kaip silpnumo ar nesugebėjimo įveikti ankstesnių teorijų susiaurinimus, požymius, o ne kaip lyčių santykių persmelkiamumo ir skvarbumo bei naujoviško teorizavimo poreikio požymius.

Kai kurie redukciniai veiksmai, kuriuos aš turiu omenyje, susiaurina „įkūnytumą" iki išskirtinai moteriškų mūsų anatomijos aspektų šlovinimo[31]. Ši redukcija neleidžia aptarti daugelio kitų būdų, kuriais patiriame savo įkūnytumą (t.y. neseksualiniai malonumai ar brendimo procesai, ar skausmas). Ir vėl moteris prilyginama kūnui – tarsi vyrai jo neturėtų! Yra alternatyvi tendencija tiesiog neigti arba ignoruoti kokio nors kūniško patyrimo reikšmę ar svarbą tiek moterų, tiek ir vyrų gyvenime arba traktuoti jį kaip „gamybinius santykius" (arba reprodukciją).

Kartais pačiame feminizmo diskurse moteris, atrodo, tampa tik įkūnytumo ir skirtingumo „nešėja". Todėl mes sutinkame su argumentais, kai įrodinėjama, jog būtina išsaugoti lytimi grindžiamą darbo pasidalijimą kaip paskutinį prieglobstį nuo nuasmeninančios ir skaidančios valdžios[32]. Šitokiuose argumentuose šeima regima it intymi, emocionali natūralių santykių – giminystės ryšių, pirmiausia tarp moterų, vaikų ir moters giminės – sritis, kuri priešpriešinama beasmenėms valstybės ir darbo (vyrų pasaulio) sritims.

Kitais atvejais feministai visiškai neigia kokius nors reikšmingus skirtumus tarp moterų ir vyrų, o pripažįstant jų egzistavimą, moterims siūloma supanašėti su vyrais (arba imtis vyriškos veiklos). Arba šeima suprantama tik kaip lyčių kovos arena ir asmenų „reprodukcija" – tarsi miniatiūrinė politinė ekonomija su savuoju darbo pasidalijimu, pridedamojo produkto šaltiniu (moters darbas) ir produktu (vaikai ir darbininkai)[33]. Sudėtingi vaizdiniai ir prieštaringi troškimai bei išgyvenimai, kurie moterims asocijuojasi su šeima/namais, dažnai lieka neišreikšti ir nesuprasti. Kadangi tokios savianalizės trūksta, feministams sunku surasti kai kuriuos mūsų ypatingumų šaltinius arba sutikti su tuo, kad mus nebūtinai sieja ta pati praeitis arba nūdienos poreikiai[34].

Kartais moters seksualumas aiškinamas kaip vyrų dominavimo išraiška, kaip kad Catherine MacKinnon sako: „lyties socializavimas yra toks procesas, kurio metu moterys ima tapatinti save su seksualinėmis būtybėmis, egzistuojančiomis vyrams"[35]. Šis apibrėžimas, be daugelio kitų klausimų, taip ir nepaaiškina, kaip kartais moterys galėtų geisti kitų moterų, ir daugelio kitų jausminių išgyvenimų, kuriuos moterys, jų tvirtinimu, patiria, pavyzdžiui, masturbuodamosi, maitindamos krūtimi ar žaisdamos su vaikais. Teigiama ir kitaip, t.y. kad moters seksualumo „esmės" reikia ieškoti kvazibiologiniuose pirminiuose motinos ir dukters saituose[36].

Kai kurių teoretikų nuomone, mūsų fantazija ir vidiniai pasauliai išreiškiami tik simboliais, o ne realiais socialiniais santykiais. Iris Young, pavyzdžiui, įrodinėja, kad lyčių diferencija, kaip kategorija, yra susijusi tik su „idėjomis, simboliais ir sąmonės formomis"[37]. Fantazija, vidiniai pasauliai, seksualumas, pasak šio požiūrio, gali formuoti intymius vyrų ir moterų santykius namie, tačiau labai retai

pagalvojama, kad jie veikia darbo ir valstybės struktūrą bei yra jų dalis. Šitaip feministinė teorija atgaivina savo pačios skilimo į viešumą / privatumą versiją. Kitokios yra radikaliai feministinės nuomonės: įgimti vyriški stimulai, ypač agresyvumas ir dominavimo poreikis, yra tas variklis, kuris valdo istorijos substanciją ir teleologiją[38].

Feminizmo teoretikai yra nusakę, kaip įvairiais būdais motinystė kuria moterų sąmonę, tačiau tėvystę dažnai dar mes suvokiame taip, tarsi ji būtų neesminis dalykas vyrų ir vaikų sąmonei[39]. Feministinėje teorijoje išryškinama vaiko auginimo metodų reikšmė moters statusui bei moters ir vyro savęs supratimai; vis dar tebekuriame socialinę teoriją, kur kiekvienas yra laikomas suaugusiu. Pavyzdžiui, dviejuose pastarojo meto feministinės teorijos rinkiniuose, skirtuose motinystei ir šeimai[40], beveik nediskutuojama apie vaikus kaip apie žmogiškas būtybes arba apie motinystę kaip apie asmenų tarpusavio santykį. Modalusis „asmuo" feministinėje teorijoje tebėra savimi pasitikįs suaugęs individas.

Šie mąstymo sunkumai turi ir socialinių, ir filosofinių priežasčių, kurioms reikia priskirti ir dominavimo santykių egzistavimą, ir dabartinių vaiko auginimo metodų psichologinius padarinius. Norint dominuoti, reikia neigti tai, kad viena grupė su kita yra tarpusavyje susijusios ir viena nuo kitos priklausomos. Ryšiai gali būti įžiūrimi tik tol, kol jie nepradeda darytis politiškai pavojingi. Pavyzdžiui, keli baltieji feministai paaiškino, kaip mūsų lyčių santykių ir savęs supratimą bei teoriją iš dalies suformavo patirtis, sukaupta gyvenant kultūroje, kur asimetriniai rasių santykiai yra pagrindinis visuomenę organizuojantis principas[41].

Be to, kaip esami santykiai tarp lyčių sukuria vyrus, kurie vargiai pripažįsta ryšį tarp žmogaus ir patyrimo, lygiai taip pat jie sukuria moteris, kurioms sunku pripažinti, kad šie

santykiai yra skirtingi. Socialiniai santykiai suformuoja tiek vienos, tiek ir kitos lyties nusiteikimą traktuoti patyrimą taip, tarsi jis visas būtų vienoks arba kitoks, ir netoleruoti skirtingumų, dviprasmybės ir konflikto.

Feministinė teorija kupina pagundų ir spąstų. Kadangi moterys yra visų visuomenių dalis, tai mūsų mąstymas negali būti laisvas nuo kultūriškai apibrėžtų savęs supratimo būdų. Kaip ir vyrai, mes internalizuojame dominuojančios lyties vyriškumo ir moteriškumo sampratas. Kol suvoksime lytis veikiau kaip socialinį santykį, o ne kaip iš prigimties skirtingų būtybių opoziciją, tol neįstengsime nustatyti skirtingų moterų (arba vyrų) galių ir priespaudos tam tikroje visuomenėje įvairovės ir apribojimų. Feministai susiduria su keturgubu uždaviniu. Mums reikia: (1) aiškiai nurodyti feministinius požiūrius į socialinius pasaulius, kuriuose gyvename; (2) apmąstyti, kaip šie pasauliai mus paveikė; (3) apsvarstyti, kaip tai, ką mes apie juos manome, gali būti įtraukta į egzistuojančius valdžios/žinojimo santykius; (4) numatyti, kaip šie pasauliai turi/gali būti transformuoti.

Kadangi šiuolaikinėse Vakarų visuomenėse lyčių santykiai buvo dominavimo santykiai, feministų teorijos turėtų turėti tiek kritinį, tiek ir kompensacinį aspektus. Vadinasi, mums būtina susigrąžinti ir ištirti tuos socialinių santykių aspektus, kurie buvo nutylimi, neišsakomi arba neigiami dominuojančių (vyrų) požiūrių. Turime susigrąžinti ir parašyti moterų ir mūsų veiklos istorijas, panašias į kultūrų istorijas. Dar mums reikia pagalvoti, kad vadinamąją moterų veiklą iš dalies formuoja jų vieta kiekvieną visuomenę apraizgančiame socialinių santykių tinkle. Tai yra mums reikia sužinoti, kaip daroma įtaka šiai veiklai, taip pat ir tai, kaip ji daro įtaką ar įgalina, ar kompensuoja vyrų veiklos padarinius, be to, kokia reikšmė klasės ir rasės santykiams.

Taip pat reikia pervertinti vertybes – iš naujo apmąstyti,

kas, mūsų akimis, yra žmogiškai puiku, vertinga arba moralu. Tai reikia daryti atsargiai – kad nepradėtume teigti tik priešybės pranašumo. Pavyzdžiui, kartais feminizmo teoretikai bando supriešinti autonomiją su buvimu susisaisčius. Toks supriešinimas nepaaiškina suaugusių buvimo susisaisčius formų, kurios gali būti klaustrofobiškos be autonomijos – autonomijos, kuri be buvimo susisaisčius gali lengvai išsigimti į viešpatavimą. Moterys šioje kultūroje auklėjamos taip, kad dažnai skatinamos neigti daug subtilių agresijos, kurią gali sukelti ir lemti artimi santykiai su kitais, formų. Pavyzdžiui, daugumoje mūsų diskusijų apie motinystę ir išskirtinius moteriškus dalykus stengiamasi išvengti aptarinėti moterų pyktį ir agresiją: kaip mes tai internalizuojame ir išreiškiame, pavyzdžiui, santykiuose su vaikais arba su savo vidiniu „aš"[42]. Turbūt moterys nė kiek ne mažiau agresyvios už vyrus, tik išreiškia savo agresiją kitokiais, kultūriškai sankcionuotais (ir iš dalies slepiančiais ar neigiančiais) būdais.

Kadangi mes gyvename visuomenėje, kurioje vyrai turi didesnę valdžią negu moterys, yra prasmės manyti, kad vertingesnėmis laikomos su vyrais asocijuojamos savybės. Kaip feministės, mes turime teisę įtarti, kad net ir moters „gyrimas" gali būti (bent iš dalies) motyvuotas noro išlaikyti moteris ribotoje (ir apribojančioje) vietoje. Iš tikrųjų dominavimo santykių apraiškų ir padarinių reikia ieškoti visuose visuomenės aspektuose (taip pat ir feministinėje kritikoje). Mums reikia primygtinai tvirtinti, kad visi šie santykiai yra socialiniai, t.y. jog jie susidarė ne dėl to, kad asmenų tipai turi nevienodų prigimtinių savybių.

Atkakliai tvirtindamos, kad tokie dominavimo santykiai egzistuoja ir turi galią, vis dėlto neturėtume vaizduoti moterų, savęs pačių, visiškai nekaltomis ir pasyviomis būtybėmis. Toks požiūris neleistų pamatyti tų gyvenimo sričių, kur

moterys turi įtakos, kur esame ne taip priklausomos nuo kito (kitų) valios ir kur kai kurios iš mūsų turi ir įgyvendina valdžią ir toji valdžia iš tikrųjų valdo kitus (t. y. įvairios rasės, klasės, seksualinės pirmenybės, amžiaus ar vietos pasaulio sistemoje privilegijos).

Kiekvienas feministinis požiūris neišvengiamai bus šališkas. Galvojimas apie moteris gali nušviesti tam tikrus visuomenės aspektus, kuriuos anksčiau dominuojantis požiūris buvo nuslėpęs. Tačiau niekas iš mūsų negali kalbėti „moters" vardu, nes toks asmuo neegzistuoja – nebent specifinėje santykių (iš anksto grindžiamų lytimi) sistemoje – „vyrui" ir daugybei konkrečių ir skirtingų moterų.

Iš tikrųjų *feministinis* požiūris, kuris yra teisingesnis už ankstesniuosius (vyriškus), atrodo, remiasi daugeliu problemiškų ir nepaaiškintų prielaidų. Joms priklauso ir optimistiškas įsitikinimas, kad žmonės elgiasi protingai, nes jiems patiems tai naudinga, o tobulas protas (kartą ištobulintas) gali atskleisti tikrovės sandarą. Abi šias prielaidas savo ruožtu nulėmė anksčiau mūsų aptartų Švietimo epochos idėjų nekritiškas perėmimas. Be to, remiantis šiuo požiūriu, manoma, kad engiamųjų socialinė patirtis iš esmės jiems žalos nedaro. Priešingai, tariama, kad jų santykis su „ne čia" esančia ir mūsų reprezentavimo laukiančia tikrove ir sugebėjimas ją suprasti esąs privilegijuotas (ne tik kitoks). Ši pozicija taip pat suponuoja lytimi grindžiamus socialinius santykius, kur yra kategorija būtybių, kurios dėl jų gimties yra iš esmės tokios pat – tai yra pripažįstamas vyrų moterims priskiriamas kitoniškumas. Šis požiūris taip pat leidžia manyti, kad, kitaip nei vyrai, moterys gali būti laisvos, kad jų nedeterminuoja jų pačių dalyvavimas tuose dominavimo santykiuose, kurie kyla iš socialinių rasės, klasės arba homofobijos santykių[43].

Priešingai, aš esu įsitikinusi, kad „už" socialinių santykių

ir veiklos (t. y. istorijos, proto, pažangos, mokslo, tam tikros transcendentalinės esmės) nėra jėgos arba tikrovės, kuri išgelbėtų mus nuo šališkumo ir skirtingumų. Mes savo gyvenimus siejame ir dedamės prie tų, kurie stengiasi toliau decentruoti pasaulį, nors mums reiktų pasilaikyti sau teisę abejoti jų motyvais ir įžvalgomis[44]. Kaip ir kitos postmodernizmo formos, feministinės teorijos turėtų paskatinti mus toleruoti ir interpretuoti ambivalentiškumą, dviprasmybę, įvairumą bei parodyti mūsų tvarkos ir struktūros poreikių šaknis, kad ir kokie šališki ir slopinantys jie būtų.

Jei mes gerai atliksime savo darbą, „tikrovė" pasirodys esanti dar nestabilesnė, dar sudėtingesnė, dar netvarkingesnė, negu atrodo dabar. Šia prasme Freudas turbūt neklydo sakydamas, jog moterys yra civilizacijos priešai[45].

Versta iš: Jane Flax. „Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory". In *Signs* (Summer 1987).

Vertė VILIJA POVILIŪNIENĖ

JULIA KRISTEVA

Recenzuodamas Julios Kristevos pirmąją knygą *Séméiotiké* (1969), Rolandas Barthes'as, jos pagrindinis dėstytojas ir artimas draugas, rašė:

> Už daug ką esu jai dėkingas ir jutau dėkingumą iš pat pradžių. Ir dabar aš buvau iš naujo priverstas pajusti – šiuo kartu visą – jos darbo jėgos apimtį. Toji jėga – tai galia trikdyti. Julia Kristeva meta iššūkį pačiai daiktų tvarkai: ji suardo išankstinę nuomonę, kuri, mūsų manymu, atrodė patenkinama, kuria mes netgi galėjome didžiuotis; ji trikdo tai, kas jau pasakyta, kitaip sakant, signifikato reikalavimus, ji griauna monologiško ir sūniško mokslo autoritetą.

1966 m. dvidešimt penkerių metų Julia paliko gimtąją Bulgariją ir išvyko į Paryžių rašyti daktarės disertacijos iš kalbotyros. Ji pateko į patį struktūralizmo sūkurį ir iš karto įsitraukė į naujų teorijų debatus; nepraėjus metams, jau spausdino straipsnius svarbiausiuose žurnaluose, taip pat *Tel Quel*, kurio redakcinės kolegijos nare ji tapo 1970 m.

Barthes jai suteiktas vardas „L'Ètrangere" (Svetima) iki šių dienų geriausiai apibūdina jos vaidmenį tarp Paryžiaus intelektualų. Jos tiek kalbos teorijos ir semiotikos, tiek psichoanalizės teorijos ir kultūros kritikos darbus jungia vienas bendras siekis – išanalizuoti ir sutrikdyti visas kultūrinės galios struktūras ir diskursus: nuo humanistinio tikėjimo visagaliu integraliu subjektu iki patriarchalinės ideologijos, čia pat kuriant naują diskursą, atskleidžiantį kalbos ir subjekto paradoksus. Kristevos tikslai aiškiai radikalūs, tačiau

ji siekia jų labai tikslingai ir netiesmukiškai, atsiribodama nuo besąlygiškų griovimo strategijų, kurios tapo tokios madingos postmodernistinėje filosofijoje ir kritikoje. Anksti numačiusi būsimas poststruktūralizmo tendencijas, Kristeva pačią semiotiką, ženklų mokslą, įsivaizdavo kaip „vietą, kurioje griežtieji mokslai miršta", ir teigė, kad šitos mirties pažinimas yra kartu ir moksliškumo atgaivinimas (*Séméiotiké*).

Atvirai prieštaraudama dekonstruktyvizmo filosofo Jacques'o Derrida tekstualiniams ekscesams, Kristeva domėjosi ne pačiu tekstu, bet signifikacijos subjektu, t.y. kalbančiuoju. Tai žinant, nesunku įsivaizduoti, kodėl ją traukė psichoanalizė kaip būdas etines implikacijas įpinti į tekstų ir kultūros analizę. Baigusi daktarės disertaciją („La révoliution dans le langage poétique", kuri išspausdinta 1974 m. ir už kurią jai suteiktas lingvistikos profesorės laipsnis Paris VII universitete), Kristeva ėmėsi rengti psichoanalizės specialistus ir psichoanalitikus garsiojo Freudo įpėdinio Jacques'o Lacano mokykloje. Nuo to laiko psichoanalitinė teorija ir praktika (ji turi privačią klientūrą) neatskiriamos nuo kitų Kristevos veiklos sričių. Pasak Kristevos, klausimas, ar Švietimo epochos subjektas yra miręs, ar ne, nėra esminis, šiandien būtina iš naujo suprasti patį subjektą. Jos manymu, į subjektą reikia žiūrėti ne kaip į fiksuotą būtybę, bet kaip į tam tikrą proceso subjektą, kuris yra atsidūręs tam tikroje simbolinės tvarkos vietoje ir turi tam tikrą santykį su kalba, su įvairiais diskursais bei Tėvo įstatymu. (Įstatymas – Lacano kategorija, apibrėžianti kultūrinėje-psichologinėje realybėje vyraujantį principą, t.y. froidiškojo Tėvo autoritetą.) Svarbu įsidėmėti, jog nei Freudas, nei Lacanas, nei Kristeva nemano, kad tokia tvarka biologiškai nustatyta arba neįveikiama. Šių teorijų tikslas – tik konstatuoti tai, kas mūsų vakarietiškoje kultūroje yra, nes tik tokiu būdu įmanoma ir pačiam save,

ir vienam kitą suprasti, kitam padėti ir ypatingais atvejais (pvz., psichologinį ligonį) gydyti.

Kūrinys „Stabat Mater", pirmą sykį publikuotas 1977 m. žurnale *Tel Quel* pavadinimu „Meilės eretika" („Héretique de l'amour"), yra geras Kristevos teorinės minties pavyzdys ir kartu parodo, kokį svarbų vaidmenį ji vaidino vakarietiško feminizmo judėjime. Savo pirmajame romane (jai parankus ir šis žanras!) *Les Samourais* (1990) Kristeva rašo, kad „Prancūzijoje 1968–1988 m. buvo didžiulės intelektualinės avantiūros metas". Tai metas, kai modernizmo idėjas pralenkė postmodernizmas, kai nei kalba, nei kultūra, nei subjektas nebeliko šventi, kai Foucault ir kiti rašytojai filosofai suformavo naują, išlaisvinantį požiūrį į kūną, kai pagaliau buvo atvertos begalinės tekstų ir reikšmių galimybės. Į šį vakarietiško mąstymo perversmą įsitraukė nemaža moterų – rašytojų ir teoretikių – epistemologiškai radikaliausio feminizmo atstovių, kurios teigė, kad istorijoje vyravęs moterų aktyvumo slopinimas joms teikia privilegijuotą kritinę poziciją. Šio „naujojo feminizmo" kontekste J. Kristeva vėlgi pasirodė kritiškesnė ir originalesnė už kitus. Pripažindama, kad jos moteriškumas turi įtakos jos teoriniam darbui, Kristeva aiškiai suvokia epistemologinį teorinį feminizmo potencialą. „Ko gero, beveik būtina būti moterimi, kad bandytum kelti pernelyg didelį racionalų projektą, atvedantį iki kraštutinės ribos", – rašė ji 1980 m. savo straipsnių rinkinio anglų kalba *Desire in language* įvade.

Savotišką J. Kristevos požiūrį į feminizmą iš dalies reikia suprasti kaip oponavimą arba reakciją į vieną ryškiai prancūziškojo feminizmo srovę, griežtai teigiančią moterų esminį skirtingumą, dėl kurio neva egzistuoja vos ne biologiškai pagrįsta specifinė moterų kūryba. 1980 m. straipsnyje „Moterų laikai" („Le temps des femmes") Kristeva aiškina, kad ją feminizmas, kaip kultūros reiškinys, domina tik tada,

kai jis atveria naują signifikavimo erdvę, kurioje vyriškumo ir moteriškumo priešprieša atmetama dėl to, kad tasai dualizmas iš tiesų priklauso metafizikai. Neneigdama didžiulių skirtumų tarp vyrų ir moterų Vakarų kultūrinėje sąrangoje, Kristeva nuolat primena, jog lyčių diferenciacija egzistuoja tik susijusi su kalba, su reikšme. Moteriškumas – kultūrinis konstruktas, ir moteris kaip subjektas egzistuoja tam tikrame diskurse, tam tikroje simbolinės tvarkos vietoje ir turi tam tikrą santykį su patriarchaliniu įstatymu. „Jeigu moteriškumas egzistuoja, jis egzistuoja vien tik ženklų sistemos, arba signifikavimo proceso, lygmenyje, vien tik reikšmės ir prasmės santykyje kaip besaikis, ribas peržengiantis *kitas*, tai, kas egzistuoja, kalba, mąsto ir rašo abiem lytim."

„Stabat Mater" – vienas lyriškiausių, lengviausiai skaitomų Kristevos tekstų. Itin originali jo forma: puslapiai išskaidyti fragmentais, į teorinę dalį įterpiami trumpi poetiniai subjektyvių išgyvenimų aprašymai, kurie grįsti pačios autorės motinystės patyrimu (Kristevos sūnus gimė 1974 m.).

Pagrindinė straipsnio mintis tokia: religijos, kaip viską apimančio diskurso, silpnėjimas Vakarų kultūroje yra palikęs pavojingą vakuumą ten, kur egzistavo įtaigus diskursas apie motinystę. Grįžti prie katalikų Mergelės-Motinos kulto – ne išeitis: tasai mitas nebepatenkina moters žmogiškųjų troškimų, nes, akcentuodamas Mergelės įvaizdį, draudžia jai ir seksualumą, ir mirtingumą. Kristeva nagrinėja Mergelės kulto istoriją ir prieina prie išvados, kad verkiant reikalingas postmergeliškas motinystės diskursas, kad reikia diskurso, ir moterims, ir vyrams suteikiančio naują etiką, kurią ji vadina „eretika" ir kuri aprėptų ir reprodukciją (gyvybę), ir mirtį. Tai būtų, sako Kristeva, ir naujas meilės diskursas, kuriame Motina – „fons amoris", betgi kartu toji motina būtų ir visapusiškai žmogiška asmenybė.

Be jokios abejonės, „Stabat mater" mintys kartu su mo-

tinystės skausmą, meilę ir sąmoningumą apibūdinančiom poetinėm meditacijom – vienas pirmųjų bandymų išreikšti motinos-moters-vaiko „inter-subjektivité"; tai tikrai naujo ir reikalingo diskurso pradžia ir aiškus feministinių idėjų kūrybinio episteminio potencialo pavyzdys.

KARLA GRUODIS

STABAT MATER

JULIA KRISTEVA

Ir vienas, ir antra ieškojo kalboje skurdo. Šiuo požiūriu jie sutarė. Jai visada būdavo per daug žodžių, net vieno žodžio būdavo per daug, tuo labiau per daug įmantrių ir iškalbingų žodžių. Nors ji, atrodo, buvo nelabai mokyta, tačiau labiau mėgo abstrakčius, neišraiškingus žodžius. Galbūt ji, o kartu ir jis stengėsi apsiginti šioje istorijoje nuo kažko, ką pati istorija vilioja. Buvo akimirkų, kai jis tuo tikėjo, ir sakinių, kurie jį vertė tikėti (Maurice Blanchot. „L'Attente l'oubli", p. 19).

Paradoksas: motina ar pirminis narciziškumas

Jeigu neįmanoma apie *moterį* pasakyti, kas ji *yra* (nes pasikėsintume į jos skirtingumą), tai gal įmanoma ką nors pasakyti apie *motiną*, nes motinystė yra vienintelė „kitos lyties" funkcija, kurią be išlygų pripažįstama? Bet ir šiuo atveju mes vis vien susiduriame su paradoksu. Pirma, mes gyvename civilizacijoje, kur *šventoji* (religinė ar pasaulietiška) moteriškumo reprezentacija išreiškiama per motinystę. Bet, atidžiau pažvelgus, tokia motinystė yra *fantazija*, kurią puoselėja „prarastosios žemės" suaugusieji, vyrai ir moterys, maža to, – tai ne tiek idealizuota archajiškoji motina, kiek paties *ryšio*, siejančio mus su tąja, kurią sunku apsakyti, idealizavimas – pirminio narcisizmo idealizavimas. Dabar, kai

feminizmui reikia naujos moteriškumo išraiškos, jis, atrodo, sutapatina motinystę su tuo idealizuotu nesusipratimu, betgi atmeta patį įvaizdį bei jo iškraipymus ir kartu ignoruoja tikrą patirtį, kurią užtemdo tas idealizavimas. Kas iš to? – Motinystės neigimas ar jos atsisakymas, būdingas kai kurioms avangardo feminisčių grupėms. Arba – sąmoningas ar ne – pritarimas tradicinėms motinystės reprezentacijoms, kurios įprastos daugumai žmonių – moterų ir vyrų.

Krikščionybė, be abejo, yra rafinuočiausias simbolinis konstruktas, kur moteriškumas, kiek jis persmelkia ją – o tai vyksta nuolatos, – sutelktas *motinystėje*[1]. Pavadinkime „motinišku" ambivalentinį principą, kuris susijęs su rūšimi, kita vertus, išauga iš tapatumo katastrofos, kai Vardas riboja ir gaubia tai, kas neįvardijama ir kas yra įsivaizduojama kaip moteriškumas, ne-kalba arba kūnas. Tad Kristus, žmogaus sūnus, teapibrėžiamas kaip „žmogiškas" tik per savo motiną, tarsi Kristaus arba krikščioniškasis humanizmas gali būti tik materializmas (kai kurios pasaulietiškesnės, ezoteriškos srovės to, beje, nenustoja akcentavusios). Tačiau Mergelės-motinos žmogiškumas nėra visada akivaizdus, ir mes matysime, kaip, būdama nenuodėminga, ji išsiskiria iš žmonijos. Bet lygia greta stipriausias Dievo paslapties atskleidimas pasiekiamas mistikoje tik tam, kuris laiko save „motinišku". Šv. Augustinas, Šv. Bernardas Klervietis,

FLASH[2] *– tai, kas tampa laiko arba belaikio sapno pakaitalu; sąlyčio, vizijos, dar beformio, neįvardyto embriono neišmatuojamai išplėsti atomai. Epifanijos. Nuotraukos to, kas dar neįžvelgiama, apie ką kalbama tarsi iš tolo, užuominomis. Žodžiai visada pernelyg tolimi, pernelyg abstraktūs šiam požeminiam sekundžių kurios sluoksniuojasi įsivaizduojamose erdvėse, vibždynui įvardyti. Jų aprašymas, kaip ir meilė, yra išbandymas. Kas moteriai yra mylėti? Tas pat, kas rašyti. Juoktis.*

Neįmanoma. Flash – virš neįvardijamumo, suplėšytas abstrakcijų audinys. Tegul kūnas pagaliau ryžtasi, išėjęs iš savo priebėgos po žodžių šydu, rizikuoti prasme. ŽODIS FLESH[3]*. Iš vieno į kitą, per amžius, suskaidytos vizijos, nematomos metaforos.*

metras Eckhartas, paminint tik kai kuriuos iš jų, save įsivaizdavo kaip Tėvo mergeles sutuoktines; Šv. Bernardas net gavęs tiesiai į lūpas merginos pieno lašų. Taigi laisvė su pagarbiai apibrėžta motinystės teritorija tampa pjedestalu, ant kurio iškyla Dievo meilės statinys. Šitaip mistikai, tie „laimingieji rašytojai", nušviečia keista šviesa psichotišką modernumo žaizdą, kuri atsiveria kaip moderniųjų kodų nepajėgumas prijaukinti motiniškumą, t.y. pirminį narciziškumą. Retos ir „literatūrinės", ir visados šiek tiek rytietiškos, jeigu ne tragiškos, yra jų šiandieninės replikos – Henry Milleris, kuris sakėsi esąs nėščias, Artaud, kuris įsivaizdavo save „savo dukterimis" arba „savo motina"... Ortodoksinė krikščionybės šaka, bylojanti, be kitų, ir Jono Chrizostomo „aukso burna", sankcionavo šią pereinamąją motinystės funkciją, vadindama Mergelę „ryšiu", „viduriu", „intervalu" ir taip atverdama galimybę mažiau ar daugiau eretiškai tapatinti ją su Šventąja Dvasia.

Šitaip moteriškumą ištirpinti motinystėje būdinga daugeliui civilizacijų, tačiau krikščionybė savotišku būdu pasiekė apogėjų. Ar tai negalėtų būti paprasčiausiai vyriškas motinystės, kuri, pasak mūsų hipotezės, tėra fantazija, maskuojanti pirminį narciziškumą, pasisavinimas? O gal įmanoma čia kitais atžvilgiais atskleisti platesnį mįslingos sublimacijos mechanizmą? Vyriškos sublimacijos mechanizmą? Galbūt. Vis dėlto sublimacijos, jeigu tiesa, kad Freudui, įsivaizduojančiam Leonardą da Vinci, o ir pačiam Leonardui toksai Motinystės, arba pirminio narciziškumo, prijaukinimas yra meninės, literatūrinės ar tapybinės realizacijos

sąlyga. Deja, šioje perspektyvoje, be kitų, dar du svarbūs klausimai lieka be atsakymo: kas motinystėje apskritai ir ypač jos krikščioniškajame mergystės variante yra tai, kas sugeba sumažinti socialinį įniršį ir patenkinti patiną; kas yra tai, kas patenkina ir moterį taip, kad būtų įtvirtintas bendrumas tarp lyčių nepaisant jų akivaizdaus nesuderinamumo ir nuolatinės kovos? Šiame Motiniškume yra tai, kas šiandien iškyla net virš socialinių ir politinių reikalavimų ir atveda gerai žinomą mūsų civilizacijos „nepasitenkinimą" į tą tašką, kurį net Freudas vengė nagrinėti, – rūšies nepasitenkinimą.

Pasąmonės triumfas monoteizme

Atrodytų, kad Marijos pažyminys „mergelė" – vertimo klaida, semitišką terminą, reiškiantį jaunos netekėjusios moters visuomeninį teisinį statusą, vertėjui pakeitus graikišku žodžiu *„parthenos"*, kuris, antra vertus, nurodo fiziologinę ir psichologinę būseną – nekaltybę. Tačiau abejotina, ar tai vienaprasmiškas ir naivus lingvistinis nukrypimas. Čia galima iššifruoti Dumezilio išanalizuotą indoeuropietišką žavėjimąsi nekalta mergele kaip tėviškos valdžios saugotoja, taip pat Deivės Motinos, jos ypatingo dvasingumo ir po juo glūdinčio matriarchato, su kuriuo turėjo kovoti graikų kultūra ir žydų monoteizmas, ambivalentišką sąmokslą. Vakarų krikščionybė įveikia šią „vertimo klaidą", projektuodama čia savas fantazijas ir šitaip sukurdama vieną stipriausių vaizdinių-konstruktų.

Krikščioniškojo nekaltybės kulto istorija faktiškai yra pagoniškas šaknis turinčių tikėjimų primetimas oficialios Bažnyčios dogmoms, o dažnai joms ir prieštaraujantis. Tiesa,

kad Evangelijose jau kalbama apie Mariją, bet jos tik labai diskretiškai teigia nekaltą Kristaus prasidėjimą, nieko nepasako apie Marijos praeitį ir mini ją labai retai – kartu su jos sūnumi arba jo nukryžiavimo metu. Taip *Matas 1, 20* (...„per sapną jam pasirodė Viešpaties angelas ir tarė: „Juozapai, Dovydo sūnau, nebijok parsivesti į namus savo žmonos Marijos, nes jos vaisius yra iš Šventosios Dvasios") ir *Lukas 1, 34* („Marija paklausė angelą: „Kaip tai įvyks, jeigu aš nepažįstu vyro?") atveria vartus į ankštą būstą, kuris apokrifiniuose intarpuose netruks išsiplėsti į nelytinę koncepciją, pasak kurios, moteris, apsisaugojusi nuo vyro įsiterpimo, pastoja pati nuo „trečiojo asmens" ne-asmens – Dvasios. Tie reti Jėzaus motinos pasirodymo Evangelijose atvejai tik pabrėžia, kad sūniški ryšiai yra ne nuo kūno, bet nuo vardo, arba, kitaip tariant, rodo kiekvieno matrilineariškumo pasmerkimą ir teigia, kad vienintelis simbolinis ryšys tėra tvarus. Apie tai kalba *Lukas 2, 48–49* (...„motina jam tarė: „Vaikeli, kam mums taip padarei? Štai tavo tėvas ir aš su sielvartu ieškome tavęs". O jis atsakė: „Kam gi manęs ieškojote? Argi nežinojote, kad man reikia būti savo Tėvo reikaluose?") ir *Jonas 2, 3–4* (...„Jėzaus motina jam sako: „Jie nebeturi vyno". Jėzus atsakė: „O kas man ir tau, moterie? Dar neatėjo mano valanda"), *19, 26–27* („Pamatęs stovinčius motiną ir mylimą mokinį, Jėzus tarė motinai: „Moterie, štai tavo sūnus!" Paskui tarė mokiniui: „Štai tavo motina!" Ir nuo tos valandos mokinys pasiėmė ją pas save"). Remiantis šia gana šykščia pirmine medžiaga, kuri nėra gausi, buvo kuriamas vaizdinys, kuriam būdingi trys esminiai dalykai. Pirma, brėžiama paralelė tarp Motinos ir Sūnaus plėtojant nekalto prasidėjimo premisas, sukuriant Marijos biografiją, analogišką Jėzaus biografijai, taip atpalaiduojant ją nuo nuodėmės ir išlaisvinant nuo mirties: ji apleidžia šį pasaulį

miegodama, ji paimama į Dangų. Antra, jai garantuojamas kilmingumas, t.y. valdžia, kuri, nors bus vykdoma tiktai anapus, vis dėlto yra politiška, nes Marija turėjo būti paskelbta karaliene, apdovanota karališkumo atributais ir puošmenomis ir lygia greta paskelbta dieviškosios institucijos žemėje – Bažnyčios – Motina. Galiausiai ryšys su Marija ir iš Marijos bus iškeltas kaip meilės ryšio prototipas ir iš to susiformuos du pagrindiniai vakarietiškos meilės kodai: kurtuazinės meilės ir meilės vaikui kodai, apimantys visą gamą nuo sublimacijos iki asketizmo ir mazochizmo.

Nei lytis, nei mirtis

Marijos gyvenimas, pavaizduotas pagal Jėzaus gyvenimo modelį, atrodo, bus buvęs apokrifinės literatūros vaisius. Jos pačios stebuklingo, vadinamojo „nekalto prasidėjimo" istorija, Onai ir Joachimui ilgai gyvenus nevaisingoje santuokoje, ir jos, pamaldžios jaunos merginos, biografija pasirodo apokrifiniuose šaltiniuose nuo I amžiaus pabaigos. Šių žinių visumą galime rasti Jokūbo knygoje, taip pat ir pseudo Mato Evangelijoje (kuri, pavyzdžiui, įkvėpė Giotto freskas). Šiuos duomenis citavo Klemensas Aleksandrietis ir Origenas, bet jie nebuvo oficialiai pripažinti, ir nors Rytų Bažnyčia juos plačiai toleravo, į lotynų kalbą jie buvo išversti tik XVI amžiuje. Tačiau Vakarai ne itin vėlavo savomis priemonėmis, nors visados su ortodoksiška intonacija, pašlovinti Marijos gyvenimą: pirmasis lotyniškas eiliuotas kūrinys „Maria",

Galva atlošta, pakaušis
pagaliau ilsisi, oda –
kraujas – nervai įšilę;
švytintis žiedas:
juodmedžio, nektaro
plaukų srautas, smooth
darkness through her
fingers[4]*, medus,*
kibirkščiuojantis po bičių
sparnais, sparkling

strands burning bright[5]*... šilkas, gyvsidabris, tąsus varis: sušildyta užšalusi šviesa po pirštais... Žvėries kailis – voverės, arklio ir beveidės galvos laimė, aklas lytėjimo narcizas, žvilgsnis ištirpęs raumenyse, gauruose, sunkiose, glotniose taikingose spalvose. Mama: anamnezė.*

Įtemptas litauras nuraško garsą nuo slogios tylos. Vėjas tarp žolių, tolimas žuvėdros klyksmas, bangų, klaksonų, balsų aidai ar nieko? Ar to, kuris apalpo tuštumos spazmu, virkavimai? Aš daugiau nieko negirdžiu, tačiau litauras nenustoja perdavęs tą skambų svaigulį į mano kaukolę, plaukus. Mano kūnas daugiau nebe mano; jis raitosi, kenčia, kraujuoja, sloguoja, griežia dantimis, kosti, jį išberia spuogais, jis juokiasi. Tačiau kada jo, mano kūdikio, džiaugsmas grįžta man, jo

pasakojantis apie Marijos gimimą, yra parašytas vienuolės Hrotswith iš Gandersheimo, dramaturgės ir poetės, kuri mirė prieš 1002-uosius. IV amžiaus asketizmas, kurį išplėtojo Bažnyčios Tėvai, buvo įdiegtas į šią apokrifinę ataugą siekiant išplėtoti ir racionalizuoti postulatą apie nekaltą prasidėjimą. Įrodymas pagrįstas paprastu loginiu ryšiu – implikacija tarp lytiškumo ir mirties. Dėl to, kad jie implikuoja vienas kitą, negalima išvengti vieno nepašalinus kito. Asketizmą, taikomą abiem lytims, tvirtai suformulavo Šv. Jonas Chrizostomas (*Apie Nekaltybę*: „Kadangi ten, kur yra mirtis, yra taip pat lytinė jungtis, ir ten, kur nėra mirties, nėra ir lytinės jungties"), ir nors buvo puolamas Šv. Augustino ir Šv. Tomo, jis ne mažiau prisidėjo prie krikščioniškosios doktrinos. Štai Šv. Augustinas pasmerkė gašlumą (*epithumia*) ir teigė, kad Marijos nekaltybė iš tikro tėra loginė išankstinė Kristaus skaistumo sąlyga. Ortodoksų Bažnyčia, neabejojamai paveldėjusi matriarchatą, kuris buvo stipresnis Rytų Europos visuomenėse, aiškiau pabrėžė Marijos nekaltybę: Marija priešpriešinama Ievai, gyvenimas – mirčiai (*Šv. Jeronimas*, 22

šypsena skalauja vien akis. Bet skausmas, jo skausmas – jis atkeliauja iš vidaus, jis niekad nelieka atskirtas, kitas, jis įsiliepsnoja many tuoj pat, nedelsdamas nė sekundės, tarsi aš būčiau jį, tą skausmą, kuris, nenorėdamas atsiskirti, gyvena many visą laiką, pagimdžiusi ir paleidusi į pasaulį. Ne sopuliuos gimdoma, gimdomas sopulys: jį reprezentuoja vaikas, ir nuo šiol jis įsitvirtina visam laikui. Žinoma, jūs galite užmerkti akis, užspausti akis, skaityti paskaitas, keliauti, tvarkytis namuose, galvoti apie objektus, subjektus. Bet motina visuomet pažymėta skausmo žyme. „Ir kalavijas pervers tavo sielą..."

Sapnas be šviesos, be garso, raumenų sapnas. Juoda gręžtė, nugaros, rankų, šlaunų skausmai – gniaužtuvai, tapę

Laiškas: „Mirtis atėjo per Ievą, bet Marija davė gyvenimą", Irenėjus: „Marijos dėka žaltys tapo balandžiu, ir mes išsilaisvinome iš mirties grandinių"). Kilo net karšti debatai siekiant įrodyti, jog Marija buvo nekalta net po gimdymo (Antrasis Konstantinopolio susirinkimas 381 m., veikiamas arianizmo, pabrėžė nekaltos Mergelės vaidmenį, palyginti su oficialia dogma, ir paskelbė amžiną Marijos nekaltybę; 451 m. susirinkimas ją pavadino *Aeiparthenos* – Amžinąja Mergele). Tokiam požiūriui įsigalėjus, Marija gali būti paskelbta ne tik žmogaus ar Kristaus Motina, bet ir Dievo Motina – *Theotokos*. Labai greitai painiame Kristaus ir jo Motinos tarpusavio sąryšyje, kur Dievo ir žmonijos, vyro ir moters, sūnaus ir motinos santykiai susimezga į vieną mazgą, atsiskleis nauja – *laiko* problema, panaši į priežasties problemą. Jeigu Marija yra pirmesnė už Kristų ir jis gimsta iš jos, tai ar jau vien jo žmogiškumo požiūriu pačios Marijos prasidėjimas irgi neturėjo būti nekaltas? Kaipgi būtybė, pradėta nuodėmėje ir toliau nuodėminga, galėtų pagimdyti Dievą? Kai kurie apokrifų autoriai daug nedvejodami teigė nuodėmės

skaidulomis, žarijomis žėrinčios gyslos, akmenimis sudaužyti kaulai: tūrių, plotų, erdvių, taškų sangrūda. Kiek žodžių, dabar ar kitados matytų vaizdų paženklina tylos žvangesį, kuris visur kelia skausmą. Tarsi geometrijos vaiduoklis kentėtų, įsiskverbdamas be triukšmo į sumaištį... Bet akis nieko nesugauna, ausis lieka kurčia. Tačiau tat knibžda ir griūva, tat rangosi, dūžta – sangrūda tęsiasi... Tada lėtai kaupiasi šešėlis, atitrūksta, rudėja, aiškėja – ten, kur turėjo būti mano galva, išniro kairioji mano dubens pusė. Kaulėta, glotniai geltona, iškraipyta, nenatūraliai išsišovusi mano kūno dalis – nesimetriška, bet įpjauta: atplėšto žvyno paviršius, o po juo – neproporcingai išsidraikiusios kaulų smegenų skaidulos. Sustingus placenta, gyva skeleto šaka, pabaisiškas gyvenimo įskiepis į tą

nebuvimą Šv. Onai pradedant Mariją, bet Bažnyčios Tėvai buvo atsargesni. Šv. Bernardas nenoriai išaukština Marijos prasidėjimą iš Šv. Onos, mėgindamas pristabdyti Marijos tapatinimą su Kristumi. Tačiau Dunsas Škotas abejonę dėl Deivės motinos išaukštinimo krikščionybėje pakeičia logine problema, taip išsaugodamas jas abi: Didžiąją Motiną ir logiką. Jis nagrinėja Marijos gimimą kaip *praeredemptio*, kaip sutapimo atvejį: jei tai, kad Kristus savo mirtimi ant kryžiaus atperka žmoniją, yra tikra, tai Mergelė, kuri jį pagimdė, turi būti apsaugota nuo nuodėmės „rekursyviai" – nuo jos pačios prasidėjimo iki atpirkimo.

Pasisakant už ar prieš, pasitelkiant dogmas ar logines gudrybes, kova dėl Mergelės įsiplieskė tarp jėzuitų ir dominikonų, bet Kontrreformacija, kaip yra gerai žinoma, sutaikys priešininkus ir nuo to laiko katalikai ją tiesiog garbins. Liaudies spaudimo procesą Jėzaus draugijai pavyko užbaigti patristiniu asketizmu ir be ryškaus prieštaravimo ar brutalaus atmetimo asimiliuoti tą Motinystės (aukščiau pateikta prasme) dalį, kuri padeda išlaikyti tam tikrą pusiausvyrą tarp

gyvą numirėlę – mane. Gyvenimas... mirtis... nenuspręsi. Gimdant kartu su placenta išslinko ir kaulų smegenys, kurie kaip įskiepis – žeidžia, tačiau palaiko. Paradoksas: vaiko gimimas – netektis ir laimėjimas. Bet ramybė galiausiai nusileidžia ant skausmo, ant siaubo, ant šios sausos šakos, kuri atgimsta, nors nukirsta, sužeista, nubrozdinta žieve. Kito gyvenimo ramybė, gyvenimas to kito, kuris keliauja, o aš nuo šiol lieku it griaučiai. Negyva gamta, nature morte, štai jis, kūnas, kuris dar vakar buvo mano. Taigi mirtis...

abiejų lyčių. Keista, bet neišvengiama, kad kaip tik tuo metu, kai XIX amžiuje šiai pusiausvyrai kilo grėsmingas pavojus, Katalikų Bažnyčia (dialektiškesnė ir subtilesnė už protestantizmą, jau sukūrusį pirmąsias sufražistes) 1854 m. Nekaltam prasidėjimui suteikė dogmos statusą. Beje, dažnai teigiama, kad protestantiškose šalyse feminizmas suklestėjo todėl, jog moterims ten buvo suteikta didesnė laisvė socialinėje ir ritualinėje plotmėse. Tebūnie leista paklausti, ar šio suklestėjimo nelėmė pagarbos motiniškumui *stoka* protestantų religinėje struktūroje, tos pagarbos, kuri katalikybėje, atvirkščiai, yra itin rafinuota, jėzuitams uždėjus paskutinį potėpį, ir dėl kurios katalikybė vis dar labai sunkiai analizuojama.

Pilnatvė, kuri yra vadinama Marijos vardu ir kuri yra moters ir Dievo visuma, galiausiai pasiekiama pašalinant mirtį. Dėl to Mergelės-Motinos likimas net didingesnis negu jos sūnaus – ji nekentėjo Kalvarijų, neturi kapo, nemiršta, todėl jai nereikia prisikelti iš mirusiųjų. Marija nemiršta, bet, tarsi atliepiant rytietiškus, tarp jų ir daosistų tikėjimus, pasak kurių, žmonių kūnai keliauja iš vienos vietos į kitą amžinoje tėkmėje – motiniškosios talpyklos kalkinėje kopijoje, – ji tiesiog perkeliama.

Rytų Bažnyčioje šis perėjimas yra pasyvesnis: tai yra Miegas (*Koimesis*), kurio metu, pagal kai kuriuos ikonografinius

atvaizdus, Marija virsta maža mergaite savo sūnaus, nuo šiol tapusio jos tėvu, rankose. Tokiu būdu jos, kaip Motinos, vaidmuo išvirkščiai pakeičiamas Dukters vaidmeniu – dideliam Freudo „Trijų dėžučių temos" mėgėjų džiaugsmui.

Iš tikrųjų savo sūnaus *Motina* ir jo *Duktė*. Marija yra kartu ir *sutuoktinė* ir realizuoja trigubą moters metamorfozę pačioje glaudžiausioje giminystės sistemoje. Nuo 1135 m., transponuodamas *Giesmių giesmę*, Bernardas Klervietis šlovina Mariją ir kaip mylimąją bei sutuoktinę. Tačiau jau Šv. Kotryna Aleksandrietė (nukankinta 307 m.) regėjo save gaunančią sutuoktuvių žiedą iš Kristaus padedant mergelei, o Šv. Katarina Sienietė (mirė 1380 m.) kėlė su juo mistiškas vestuves. Ar ne Marijos, kaip Kristaus mylimosios ir žmonos, funkcijos poveikis lėmė Marijos kulto suklestėjimą Vakaruose po Šv. Bernardo ir cistersų dėka? „Vergine Madre, figlia del tuo figlio", – sušunka Dante, turbūt geriausiai kondensuodamas šias tris moters funkcijas (duktė–žmona–motina) į vieną visumą, kurioje jos dingsta kaip specifiniai kūnai, bet išlaiko savo psichologines funkcijas. Jų ryšys įtvirtina nekintamo ir nelaikiško dvasingumo pagrindą: „sustingdyta dieviškojo piešinio linija", kaip byloja Dante *Dieviškojoje komedijoje*.

Vakaruose perėjimas perkeliant Marijos kūną ir sielą į kitą pasaulį yra aktyvesnis – tai Dangun Ėmimas. Ši šventė, Bizantijoje švęsta nuo IV amžiaus, Galiją pasiekia VII amžiuje dėl Rytų Bažnyčios įtakos, tačiau pirmosios vakarietiškos Mergelės dangun ėmimo vizijos, moterų vizijos (kaip antai Elizabeth von Schonau, kuri mirė 1164 m.) datuojamos tik nuo XII amžiaus. Dangun Ėmimas tapo Vatikano dogma tik 1950 m. – kokiam mirties nerimui numaldyti?

Viešpatavimo įvaizdis

Kalbant apie „viešpatavimą“, prisimintina, kad Marijos Karalienės įvaizdis pasirodo VI a. Romos Santa Maria Antiqua bažnyčios paveiksluose. Įdomu pabrėžti, kad kaip tik ji, moteris ir motina, pašaukta reprezentuoti aukščiausią žemišką valdžią; Kristus yra karalius, tačiau nei jis, nei jo Tėvas nėra vaizduojami su karūnomis, diademomis, brangiomis puošmenomis ir kitokiais išoriniais žemiškų gėrybių ženklais; visa tai, pažeidžiant krikščioniškąjį idealizmą, puošia Mergelę Motiną. Vėliau ji įgis *Notre Dame* titulą, ir tai bus analogiška žemiškajai kilmingos feodalės damos valdžiai Viduramžių rūmuose. Ši Marijos – valdžios turėtojos – funkcija, nors vėliau atsargios Bažnyčios pristabdyta, vis dėlto nenunyko liaudies ir tapybos kūriniuose, tai liudija įspūdingas Piero della Francesca paveikslas „Madonna della Misericordia“, kurio tuo laiku atsižadėjo katalikų autoritetai. Ir vis dėlto ne vien pontifikatas, stiprindamas Vatikano galią valdyti miestus ir bendruomenes, vis labiau ir labiau garbina Kristaus motiną; jis labai akivaizdžiai savo instituciją tapatina su Mergele – Mariją oficialiai Karaliene paskelbia Pijus XII 1954 m. ir *Mater Ecclesiae* – 1964 m.

Eia Mater, fons amoris!

Vakarietiškos meilės pagrindiniai aspektai galiausiai nukrypsta į vieną tašką – Mariją. Iš pradžių tikrai atrodo, kad Marijos kultas, tapatinantis Mariją su Jėzumi ir skleidžiantis didžiausią asketizmą, supriešinamas su meile kilmingai damai, kuri, socialiniu požiūriu reikšdama pažeidimą, neturi jokios fizinės ar moralinės nuodėmės. Tačiau nuo šios labai dar kūniškos „kurtuazijos“ pradžios Marija ir Dama turi

Pieno kvapas, rasota žaluma – rūgšti ir skaidri – oro, vėjo, dumblių dvelksmas, tarsi kūnas gyventų nesieikvodamas – įslysta po mano oda, neužsilieka nei burnoje, nei nosyje, bet glamonėja venas, atskiria odą nuo kaulų, išpučia mane kaip ozono balioną, ir aš sklendžiu – sklendžiu tvirtai stovėdama ant žemės, nes reikia jį laikyti, sklendžiu pasitikinti savimi, tvari, neišraunama, tuo tarpu jis spurda mano pakaklėje, banguoja su mano plaukais, ieško švelnaus tai kairio, tai dešinio peties, slips on the breast, swingles, silver vivid blossom of my belly[6] *ir galiausiai nuskrenda virš mano bambos į savo sapną, nešamas mano rankų.*

Budėjimo naktis, išblaškytas miegas, vaiko mielumas, šiltas gyvsidabris mano rankose, glamonė, švelnumas, bejėgis jo ar mano kūnelis, priglobtas, globojamas. Banga nuvilnija, kai jis užmiega, po

vieną bendrą bruožą – jos yra vyrų troškimų ir aspiracijų židinys. Negana to, savu unikalumu pašalindamos visas kitas moteris, abi jos – Dama ir Mergelė – įkūnijo absoliučią valdžią, kuri tuo patrauklesnė, kad atrodė nepanaši į tėvišką griežtumą. Ši moteriška valdžia turėjo būti patiriama kaip nepripažinta, malonesnė priimti, nes ji buvo archajiška ir antrinė, slapta atviros falinės valdžios antrininkė. Nuo XIII amžiaus, įsitvirtinus asketiškajai krikščionybei, ir ypač po 1328 m., viešai paskelbus *Lex salica,* atėmus iš merginų paveldėjimo teisę, mylimoji tapo labai pažeidžiama ir meilė jai įgavo visus neįmanomybės atspalvius. Marijos ir kurtuazijos srautai susilieja. Pasak Blanche de Castille (mirė 1252 m.), Mergelė tapo neabejojamu kurtuazinės meilės pamatu, susiejančiu geidžiamos moters ir šventosios motinos savybes į vieną visumą, tokią pat tobulą kaip ir nepasiekiamą. Dėl jos kankinasi kiekviena moteris, apie ją svajoja kiekvienas vyras. *Miracle de Notre Dame* rasime istoriją apie jaunuolį, palikusį savo sužieduotinę dėl Mergelės, kuri jam pasirodė sapne priekaištaudama, kam ją apleido dėl „žemiškos moters".

mano oda – pilvu,
šlaunimis, kojomis: vien
raumenų, ne sąmonės
miegas; būdraujantis
suvokimas prisimena
kitą atsiradimą, manąjį,
tą sunkį, pumpuruojantį
gelmėj lovos, daubos,
jūros... Vaikystė atrasta,
išsvajota ramybė atkurta,
tos kibirkštys ląstelių
flash, juoko žiežirbos,
šypsena sapno
juodumoje, naktį; tas
neperregimas džiaugs-
mas, kuris įšaknija mane
mano vaikystės lovoje,
mano motinos lovoje ir
tarsi nurodo ateisiant jį,
sūnų, drugelį, geriantį
rasą iš rankos, ten, visai
šalia, nakty. Vieni.

Jis grįžta iš nosies
gelmių, iš balso stygų,
iš plaučių, persmelkia
apmuturiuotą ligos
tvarstį ir atsiveria akyse.
Miegančio veido
švelnumas, rausvo
nefrito reljefas – kakta,
antakiai, šnervės,
skruostai, praviros

Tačiau greta šio idealaus visuotinumo, kurio jokia individuali moteris negali įkūnyti, Mergelė taip pat tampa atsparos tašku Vakarų humanizavimui apskritai ir ypač meilės humanizavimui. Tame pačiame XIII amžiuje Šv. Pranciškaus Asyžiečio dėka ši tendencija sukuria Marijos – vargšės, kuklios ir nuolankios – nuolankumo madonos ir kartu atsidavusios švelnios motinos vaizdinį. Garsusis Piero della Francesco paveikslas „Gimimas" Londone, kuriame Simone de Beauvoir pernelyg greitai įžvelgė moters pralaimėjimą, nes motina atsiklaupusi prieš ką tik gimusį sūnų, iš tikrųjų kondensuoja šį naują humanistinio jautrumo kultą, kuris didelį dvasingumą, asimiliuojantį Mergelę su Kristumi, pakeičia visiškai žmogišku motinos suvokimu. Šis motiniškas nusižeminimas, vulgariausių dievobaimingų paveikslų šaltinis, priartėja prie „gyvenimiškos" moterų patirties labiau negu ankstesni vaizdavimai. Taip, tai tiesa, kad jis integruoja tam tikrą moterišką mazochizmą, betgi taip pat išryškina ir jo antrininką – pasitenkinimą, *jouissance*. Tikra tai, kad šis galvos nulenkimas prieš savo sūnų kartu yra ir nenusakomo pasididžiavimo tos, kuri žino taip

burnos kontūras, trapus, kietas, kampuotas smakras – jokios raukšlės, jokio šešėlio: nei būtybė, nei tas, kas negimė, nei dalyvis, nei tas, kurio stinga, tačiau realus, realus nepasiekiamas nekaltumas, saistantis svarumas ir angeliškas lengvumas. Vaikas – Angelas, itališkų drobių šviesa, nejudrus, taikingas sapnas – Viduržemio jūros žvejų narkotikai. O vėliau prabunda lašas perlamutro, guvus gyvsidabris. Blakstienų plastelėjimas, vos pastebimas antakių trūktelėjimas, virpanti oda, neramūs atšvaitai – ieškantys, žinantys ir iš savo žinojimo grįžtantys prie mūsų nežinojimo: trumpalaikė vaikiško švelnumo ironija, kuri prabunda prasmei, ją viršija, peržengia, priverčia mane sklandyti muzikoje, šokyje. Neįtikimas rafinuotumas,

pat esanti jo žmona ir duktė, išraiška. Ji žino, kad jai pažadėta amžinybė. Kiekviena motina nesąmoningai šitą žino. Tad motiniškas atsidavimas ir savęs aukojimas, palyginti su tuo, kas pažadėta, ir žinant kitų žmonių santykių akivaizdų paviršutiniškumą, atrodo menka kaina, kurią reikia sumokėti. Pranciškoniškasis Marijos vaizdavimas išryškina daug esminių motinystės psichologijos aspektų, kurie lemia žmonių antplūdį į bažnyčias ir skatina nepaprastą Marijos kulto klestėjimą – bažnyčios pavadinamos jos vardu: Notre Dame *etc*. Šis krikščionybės humanizavimas per motinos kultą iškelia ir tėvą-vyrą: „šventosios šeimos“ celebracija nuo XV amžiaus sureikšmina ir Juozapą.

Koks kūnas

Tėra įvardytos tik šios Mergelės kūno dalys: ausis, ašaros ir krūtinė. Tai, kad moters lytinis organas yra pakeistas nekalta kriaukle, garso indu, gali eventualiai erotizuoti klausą, balsą ir netgi patį suvokimą. Šitaip seksualumas nužeminamas iki *sous entendu*. Tad moters lytinė patirtis susiejama su garso

subtilus paveldėtų genų šėlsmas, kol suvokimas dar nepašoko jų atakuoti, grūdinti, brandinti. Užsispyręs, išdykęs pirmosios nugalėtos ligos švelnumas, nekalta pirmojo įveikto išbandymo išmintis, dar pilnas vilties priekaištas dėl kančių, į kurias tave panėriau kviesdama, geisdama, kurdama... Švelnumas, išimtis, priekaištas: tavo veidas jau žmogiškas, liga tave sujungė su mūsų paderme, tu kalbi be žodžių, tačiau tavo burna daugiau nečiauškia – ji kartu su manim klausosi prasmingos gimusiojo tylos, kuri mano ašaras paverčia šypsena.

Stoka – užmaršties, lyčių malonumo ir jausmo, kad nieko netrūksta. Jokios reprezentacijos, priminimo. Tuštumos žarijos. Tada vėl grįžta užmarštis, bet šį sykį kaip kritimas – švino –

universalumu, nes garsas ir dvasia vienodai duoti visoms moterims ir visiems vyrams. Tad moteriai belieka rinktis, ar savo gyvenimą nugyventi *hiperabstrakčiai* („betarpiškai universaliai", – sakė Hegelis), tuo nusipelnant dievišką malonę ir homologizaciją su simboline tvarka, ar tapti tuo, kas *išskirtina*, kita, kas yra nuopuolis („betarpiškai atsietai", – sakė Hegelis). Tačiau ji neįgis nei daugialypės būtybės sudėtingumo, nei heterogeniškumo, nieko, kas sudaro kiekvienos būtybės tragiškąją klostę („niekada išskirtinai", – sakė Hegelis).

Po plačia žydra suknia pastebimos tik motinos krūtys, tuo tarpu veidu, pamažu švelninančiu bizantiškų ikonų griežtumą, teka ašaros. Nuo XI amžiaus ši *Mater Dolorosa*, kurios išskirtiniai simboliai – pienas ir ašaros, užplūdo Vakarų pasaulį, savo apogėjų pasiekdama XIV amžiuje. Tačiau ir vėliau šie simboliai ilgą laiką išliko tų moterų ir vyrų (dažnai vaikų), kuriuos kankina motinystės frustracija bei sielvartas, regėjimuose. Atsižvelgiant į tai, kad orališkumas – infantilinės regresijos slenkstis yra krūtų srityje, o erotizmo praslinkimo spazmos išsilieja ašaromis,

pilko, bekvapio, nepermatoma. Arba – vatos, akinančių, švelniai gožiančių putų. Kaip rūkas, kuris man beregint praryja parką, šakas, žalią rūdijančią žemę.

Stoka, žarijos, užmarštis, švino vata.

Alkis įsitaiso širdies vietoje. Tai spazmas, kuris plinta, perbėga gyslomis iki krūtų spenelių, iki pirštų galų. Pulsuoja, perveria tuštumą, išdildo ją ir pamažu apsistoja – didžiulė tvinksinti žaizda.

Nerimas, kaltė. Freudo Akropolio Vaterkomplex. Netgi daugiau, kažkas kita – negalėjimas gyventi be įprastų, įteisinančių dalykų (be knygų, vyro, šeimos). Negalimybė – „pažeidimo" sugniuždyta galimybė.

Arba nuslopinimas, kai AŠ perduodu Kitam tą, ko pati noriu.

Arba šis tuštumos,

neįmanoma nuslėpti, ką bendra turi pienas ir ašaros: jie yra kalbos „semiotikos", kurios lingvistinė komunikacija nepaaiškina, metaforos. Šitaip Motina ir jos atributai tampa „to, kas buvo nuslopinta, grąžinimo" reprezentantais monoteizme; jie atgaivina tai, kas neverbalizuojama, ir apima tą signifikacijos modalumą, be kurios Šventosios Dvasios kompleksiškumas būtų buvęs pažeistas. Kita vertus, per Mergelę Motiną jie randa savo išraišką mene – tapyboje ar muzikoje, – Mergelė būtinai bus šių menų globėja ir kartu privilegijuotas objektas.

Pamažėl aiškėja, kaip vakarietiškoje simbolikoje ši „mergeliškos motinystės" funkcija įgyja tam tikrą formą pradedant pačia aukščiausia krikščioniška sublimacija, kurios ji siekia ir kurią dažnai peržengia, baigiant neįvardijamomis ekstralingvistinėmis sritimis. Mergelės Motinos įvaizdis užima didžiulę teritoriją, kuri driekiasi abipus kalbos ženklų. Krikščioniškajai trejybei ir Žodžiui, apibrėžiančiam šią sąsają, Motina sugrąžina išganingąjį heterogeniškumą.

Motiniškojo libido suvaldymas pasiekia savo apoteozę mirties temoje. *Mater Dolorosa* nepažįsta

atviros žaizdos širdy,
kuri man tėra skaistykla,
alsavimas.
Aš trokštu Įstatymo.
O kadangi jis nėra
sukurtas vien man, aš
rizikuoju geisti už jo
ribų. Tada narciziškumas
taip pat prisikelia,
narciziškumas, kuris
siekia lyties, kuris
klajoja, klaidžioja, kuris
nenumaldomas, kadangi
vien tik įstatymas
sustato viską į savo
vietas. Kas vadina šią
kančią jouissance? Tai
pasmerktųjų malonumas.

kitokio vyro kūno, išskyrus savo mirusio sūnaus kūną, ir jos vienintelė beribė emocija, kuri konfrontuoja su švelnių, truputį išsiblaškiusių, krūtimi maitinančių madonų giedra, yra rauda dėl negyvo kūno. Kadangi prisikėlimas garantuotas, niekas nepateisintų šios Marijos skausmo krizės parklupus kryžiaus papėdėje, jei tai nebūtų noras savo kūnu patirti mirtį, nuo kurios jos moteriška lemtis ją apsaugojo. Ar negali būti, kad raudotojų meilė taip pat neįmanoma kaip amžinoji, yra gimininga tam pačiam moters geismui, kurio niekas neįstengia patenkinti – geismui patirti grynai vyrišką skausmą, kuris *jouissance* sąskaita išgyvenamas kiekvieną akimirką ir kuris įkyriai primena jo paties mirtį? Tačiau Marijos skausmas neturi nieko bendra su tragišku protrūkiu: džiaugsmas, net tam tikras triumfas po ašarų tarsi iracionalus, tačiau nepajudinamas motinos įsitikinimas, jog mirtis neegzistuoja, turi grįsti prisikėlimo principą. Šis įtemptas prieštaravimas tarp geismo vyro lavonui ir mirties paneigimo (į paranojinę jo logiką būtina atsižvelgti) meistriškai pavaizduotas garsiojoje *Stabat Mater* giesmėje. Panašu, kad visi tikėjimai prisikėlimu turi šaknis mitologijose, kur tvirtai dominuoja deivė motina; tiesa, krikščionybė randa savo pašaukimą šį biomotinišką determinizmą pakeisdama postulatu, kad nemirtingumas iš esmės yra duotas Tėvo, bet jai nepasiseka to įtvirtinti nepasiremiant grynai moterišku tikėjimu biologišku nemirtingumu.

Tikėjimas motina kyla iš baimės, bejėgiškumu užburtos: kalbos bejėgiškumu. Jei kalba man neleidžia išsakyti kitam, kur ir kas aš esu, aš noriu tikėti, kad yra kažkas, kas šį bejėgiškumą kompensuoja. Kažkas, kas neišsakoma, kas yra iki pačios kalbos man nustatytų ribų, kalbėjimo akcentų ir kalbos sūkurių. Nors tvirtinama, kad iš pradžių buvo žodis, krikščionims turėjo būti gana sunku tikėti šiuo postulatu ir dėl visa ko subtiliai jį papildė permanentiniu pamušalu: motinystės talpykla. Kitaip negu skylėtas ženklų tinklas, globa ir meilė negniuždo. Šiuo atžvilgiu kiekvienas tikėjimas apibrėžtas nerimą keliančia definicija – tai kalbos bejėgiškumo baimė. Kiekvienas Dievas, taip pat ir žodžio Dievas, pasikliauja Deive-

Argi ne moterys užtiko tuščią Kristaus kapą? Ar ne Marija paneigė mirtį? Šią temą mums perduoda gausios *Stabat Mater* variacijos, kurios pagal Jacopone da Todi priskiriamą tekstą svaigina mus ir šiandien Palestrinos, Pergolesi'o, Haydno, Rossini'o muzika.

Pasiklausykime nemirtingos barokiškos jaunojo Pergolesi'o giesmės, kurią jis parašė mirdamas nuo džiovos. Žinoma, jo kūryba, kuri per Haydną vėliau nuaidės Mozarto muzikoje, yra vienintelis jo nemirtingumas. Bet kai, kalbant apie Mariją sūnaus mirties akivaizdoje, išsiveržia šūksmas „Eia Mater, fons amoris!" („Sveika motina, meilės šaltini!"), ar tai galime pavadinti vien tik epochos reliktu? Vyras nugali mirties neįtikėtinumą, primygtinai reikalaudamas ir mirtį, ir mintį pakeisti motiniška meile. Ši meilė, iš kurios ne visada įtikinamai kildinama dieviškoji meilė, psichologiškai galbūt yra archajiško prieglobsčio, kuris laiduoja, jog naujagimis išliks, prisiminimas; logiškai kalbant – tai sielvarto ir nerimo banga, kylanti suirus minties ir gyvo kūno tapatumui, nušluojanti komunikacijos galimybę, paskutiniąja atrama tepasilikdama subti-

Motina. Krikščionybė yra galbūt taip pat paskutinė iš religijų, aiškia šviesa apnuoginusi šią bipoliarinę tikėjimo struktūrą: iš vienos pusės – sunki žodžio patirtis – aistra, iš kitos pusės – ikiverbalinio motinos miražo saugus apvalkalas – meilė. Štai kodėl atrodo esąs tik vienas, daugiau ar mažiau slaptas būdas peržengti žodžio religiją ir su juo susijusį motinos kultą – tai „menininko" būdas. Kalbos skurdo svaigulį jie kompensuoja ženklų sistemos persotinimu. Šiuo požiūriu visi menai yra kontrreformacijos atmaina, įsipareigotas barokizmas. Ar nebus tiesa tai, kad, jeigu jėzuitai po puritoniškojo Reformacijos posūkio priėmė į oficialią Bažnyčią Mergelės kultą, ši dogma iš tikro tebuvo pretekstas ir jos veiksmingumas buvo kitas: ji tapo ne motinos kulto priešingybe, bet pakeitė

lią achajiškiausių garsinių, taktinių, vizualinių pėdsakų punktyrą. Visiškai normalu, kad motiniškumo vaizdas įsitvirtins vietoj šio prislopinto nerimo, vadinamo meile. Niekas to neišvengia. Išskyrus galbūt tik šventąjį, mistiką arba rašytoją, kuris kalbos priemonėmis negali pasiekti nieko daugiau, vien išardyti motinos – meilės garantijos fikciją, pats susitapatindamas su ta meile ir sutapatindamas su ja tai, kuo jis pats iš tikrųjų yra, – *ugningą kalbėjimą*. Ar modernusis menas tiems nedaugeliui, kurie prie jo yra prisirišę, nebus šios motiniškos meilės įsikūnijimas – mirtį dengiantis šydas vidury mirties arenos, iki galo suvokiant visa ko priežastis?

Pagirta tarp moterų

Freudas, be kitų meno ir archeologijos dalykų, turėjo dar ir daugybę deivę motiną vaizduojančių statulėlių.Tačiau šis pomėgis tik labai diskretiškai atsispindi psichoanalizės pradininko darbuose. Nagrinėdamas Leonardo da Vinci meninę kūrybą ir homoseksualumą, jis čia įžvelgia archajiškosios motinos

ją baroko ženklų gausa. O pastarasis tikėjimą Motina pavertė nenaudingu, savo puošniu diskursu užgoždamas silpnumą simbolikos, kur ji randa prieglobstį, atskiriantį ją nuo istorijos.

Neišmatuojamas, nelokalizuojamas motinos kūnas.

Pirmiausia – perdalijimas, kuris yra pirmesnis nei nėštumas, tačiau kurį tik nėštumas atskleidžia ir įtvirtina.

Iš vienos pusės – dubuo, svorio centras, nepajudinama žemė, solidus cokolis, sunkis ir svarumas, prie kurių prisijungia šlaunys, nuo to karto nebebūsiančios jautrios. Iš kitos pusės – krūtys, kaklas, rankos, galva, veidas, blauzdos, pėdos: begalinis judrumas, ritmas ir kaukė, kurie aistringai siekia kompensuoti likusios dalies nejudrumą. Mes gyvename ant šios ribos:

dominavimą, jos poveikį vyrui ir ypač tai keistai jo funkcijai kartais keisti kalbas. Analizuodamas monoteizmo atsiradimą ir transformacijas, Freudas pabrėžia, kad krikščionybė suartėja su pagoniškaisiais mitais ir nutolsta nuo atšiauriojo judaizmo integruodama pasąmoningą motiniško moteriškumo pripažinimą. Tačiau tarp Freudo tyrinėtų pacienčių veltui ieškosime motinų su jų problemomis: tikėtina, kad motinystė yra neurozių sprendimas, kuris pašalina psichoanalizę kaip galimą kitokį sprendimą. Ar šioje srityje psichoanalizė atveria kelią religijai? Paprasčiau kalbant, vienintelis dalykas, kurį Freudas mums pasako apie motinystę, yra tai, kad troškimas turėti vaiką yra penio pavydo arba analinio potraukio transformacija. Tai leidžia jai atrasti neurotinę lygtį: vaikas – penis – išmetimas. Taigi aiškėja esminis vyriškų fantazijų apie vaiko gimimą aspektas, lygiai kaip ir moteriškų vaizdiniai – tiek, kiek jų isteriniai labirintai susiliečia su vyrų vaizdiniais. Vadinasi, kadangi motiniška patirtis sudėtinga ir pilna žabangų, Freudas siūlo masyvų *nieką*, kuris norintiems ką nors suprasti primins vieną Freudo

mes – kryžkelės būtybė, nukryžiuota būtybė: nei klajoklis, nei patino kūnas, kuris kūniškas tesijaučia tik vėlesnėje Kristaus pasijoje, bet permanentinis padalijimas, kūno perskyrimas. Tad ir kalbos perskyrimas – visiems laikams.

Yra dar viena praraja, kuri atsiveria tarp kūno ir to, kas buvo jame: praraja tarp motinos ir vaiko. Koks gali būti ryšys tarp manęs ar, kukliau tariant, mano kūno ir šio vidinio raukšlėto įskiepio, kuris, nukirpus bambagyslę, yra nepasiekiamas, kitas. Mano kūnas ir... jis. Jokio ryšio. Nieko. Ir tat pasireiškė daug anksčiau, negu jo asmenybė tapo mano priešingybe, nuo pirmųjų judesių, riksmų, žingsnių: jis arba ji yra kitas. Kad neegzistuoja seksualiniai ryšiai, tatai tėra silpnas argumentas, palyginti su blyksniu, kuris mane apžilpina, kai

motinos jam virtuvėje pasakytą pastabą, kai ji įrodinėjo, kad kūnas neturi nieko nemirtingo ir iškeptų kaip tešla; arba toji gaiži ponios Marthos, Freudo žmonos, nuotrauka – ištisa nebyli istorija... Pasekėjams teliko ištirti visiškai tamsų žemyną, į kurį Jungas įsibrovė pirmas ir nusidegino savo ezoteriškus pirštus, bet atkreipė dėmesį į kai kuriuos su motinyste susijusių vaizdinių dar besipriešinančių analitiškajam racionalumui, skaudulius. Be abejo, būtų įmanoma pradėti tirti tą neaiškią sritį, kas pačios moters požiūriu yra motinystė, atidžiai išklausant šiandienos motinų, kurios nepaiso ekonominių sunkumų ir kaltės jausmo, suteikto joms pernelyg egzistencialistinio feminizmo, ir kalba apie savo sunkumus, nemigas, pykčius, viltis, skausmus ir džiaugsmus... Nuodugniai reikėtų ištirti neįtikimą „motinystės“ konstruktą, kurį Vakarai išplėtojo per Mergelės kultą ir kurį aptardami mes paminėjome keletą tos nesibaigiančios istorijos epizodų.

Kas gi šioje motinystės reprezentacijoje, šioje vienintelėje, kuri paneigia abi lytis, turi galią sukelti tiek moterų troškimą susitapatinti,

bandau įveikti prarają tarp to, kas buvo mano, ir to, kas nuo šiolei yra neatitaisomai svetimas. Bandymas mąstyti apie šią prarają – haliucinuojantis svaigulys. Tapatybė nepasiekiama. Motinos tapatumą palaiko tik gerai žinomas sąmonės ribotumas, kuris reiškiasi nejautrumu, – taip moteris apsisaugo nuo ribos, kertančios jos kūną ir atskiriančios nuo jos vaiką. O blaivumas – priešingai – dalija ją į dvi dalis, svetimas viena kitai, – tai palanki dirva kliedesiui. Bet motinystė mums skiria ir beprotišką malonumą, kurį teįmanoma palyginti su žinduklio juoku saulės nutviekstuose okeano vandenyse. Koks ryšys tarp jo ir manęs? Jokio ryšio, nebent šis per kraštus besiliejantis juokas, kuriame, švelniai sūpuojamas bangų, suyra visoks tapatumas.

tiek ir labai subtilų kišimąsi tų, kurie turėtų saugoti simbolinę ir socialinę tvarką?

Leiskite iškelti hipotezę, kad ši mergeliška motinystė yra ne pats blogiausias būdas susidoroti su moteriška paranoja.

Mergelė įkūnija moteriškąjį kitos lyties (vyro) atsisakymą, įveikia jį priešindama jam kitą, trečiąjį asmenį, tą, kuris teikia nekaltą (be vyro, vadinasi, be sueities) pradėjimą, tačiau vis dėlto Dievo, kurio egzistencijai moteris tikrai turi reikšmės, jeigu ji sutinka būti pavaldi, pradėjimą.

Mergelė įkūnija paranojišką valdžios troškimą; ji paverčiama Dangaus Karaliene ir žemiškųjų institucijų (Bažnyčios) Motina, bet čia pat toji didybės manija sėkmingai malšinama parklupdant ją prieš vaiką-dievą.

Mergelė išdildo aistrą žudyti arba naikinti stipriu oraliniu investavimu (krūtys), skausmo (rauda) sureikšminimu ir raginimu turintį lytį kūną pakeisti supratimo ausimi.

Mergelė įkūnija paranojišką laiko ir mirties įveikimo fantaziją Miego arba Dangun Ėmimo įvaizdžiu.

Galiausiai Mergelė mielai sutin-

Iš to kvapnaus, šilto, švelnaus paliesti vaikystės meto aš saugau vien erdvės prisiminimą. Jokio laiko. Medaus kvapas, formų apvalumas, šilkas ir aksomas po mano pirštais, ant mano žandų. Mama. Beveik jokio regėjimo – vien šešėlis, kuris tamsėja įsiurbdamas mane arba dingsta kaip žaibas. Beveik bebalsis šis flegmatiškas buvimas. Išskyrus galbūt, bet tai vėliau, barnių aidą – jos neviltį, jos „man jau gana", jos neapykantą. Niekad tiesmukiška, visad santūri neapykanta, nors ir užsipelnyta užsispyrusio vaiko, yra tarsi ne jam skirta. Neapykanta be adresato arba, tikriau, kurios adresatas nebuvo joksai „aš" ir kuri nuslopinta pripažinimo stokos, sušvelnėja iki ironijos ir, nepasiekusi tikslo, virsta sąžinės graužimu. Kitoms šis pasibjaurėjimas gali sukelti spazmą kaip

ka su kitos moters išsižadėjimu (tai, be abejo, yra moters-motinos nepripažinimas), siūlydama Vienos Vienintelės moters įvaizdį: vienintelės tarp moterų, vienintelės tarp motinų, vienintelės tarp žmonių, nes ji be nuodėmės. Tačiau šis unikalumo ilgesio pripažinimas yra tuoj pat pažabojamas postulato, kad unikalumas pasiekiamas vien per mazochizmą: moteris, verta moteriškojo idealo, kurį Mergelė įkūnija kaip nepasiekiamą ypatingumą, gali būti tiktai vienuolė, kankinė arba, jeigu ji yra ištekėjusi, gyvendama taip, kad pasitrauktų iš „žemiškųjų" sąlygų ir pasiaukotų pačiai aukščiausiai sublimacijai, kuri svetima jos kūnui. Išmintingai balansuojanti tarp moteriškosios paranojos atoslūgių ir paūmėjimų, ši nekaltos motinystės reprezentacija, atrodo, vainikuoja visuomenės pastangas sutaikyti, viena, socialines matrilinijiškumo liekanas bei nesąmoningus pirminio narciziškumo poreikius ir, antra, naujos visuomenės, pagrįstos prekių mainais ir augančia gamyba, reikalavimus – visuomenės, kuriai reikia superego duoklės ir kuri remiasi simboliniu tėvystės faktoriumi.

vėluojantis orgazmas.
Ko gero, moterys
tarpusavyje atkuria tą
keistą užmirštų kūniškų
sąlyčių su motina gamą.
Sąmokslas be žodžių,
neišsakomas atlaidumas
akies mirksny, balse,
judesy, kvape – mes ten,
pametusios savo asmens
pažymėjimus ir savo var-
dus, – ten, preciziškumo
vandenyne, neįvardija-
mumo informatyvume.
Jokio individų bendra-
vimo, vien tomų, mole-
kulių, žodžių skaidulų,
sakinių lašų sąsajos.
Atvirkščiai, kai kita
moteris dedasi esanti
pati savaime, t.y.
unikali, ir save priešprie-
šina kitoms, aš esu taip
apstulbinta, kad aš nebe-
suvokiu, kas čia dedasi.
Lieka tada du būdai,
rodantys, kad kita
moteris pripažįstama
pati savaime. Arba,
nenorėdama jos pažinti,
aš, „vienintelė tarp
moterų", ją ignoruoju ir
jai draugiškai atsuku

Tačiau šiandien, kai ši sumani pusiausvyros konstrukcija berods irsta, iškyla klausimas, į kokius moters psichinio gyvenimo aspektus ši motinystės reprezentacija neatsako arba, tiksliau, teduoda vieną atsakymą, kurį XX amžiaus moterys jaučia kaip pernelyg prievartinį?

Tai, kas neatsakyta, be abejo, pirmiausia visu svoriu slegia moters kūną, ir jokiu signifikatu negalima to išreikšti, nes signifikatas visada yra reikšmė, komunikacija arba struktūra, tuo tarpu moteris, kaip motina, kultūrą paverčia gamta, kalbėjimą – biologija. Nors tas pasakytina apie kiekvienos moters kūną, šis signifikatu nenusakomas daugialypiškumas įnirtingai sprogsta nėštumo (tai slenkstis tarp kultūros ir natūros) metu ir gimus vaikui, kuris ištraukia moterį iš jos vienumos ir atveria galimybę (bet jos negarantuoja) siekti kito – tai yra etikos. Šios motiniško kūno ypatybės padaro moterį „būties katastrofos" dalyve, tragiška būtybe – šito nesugeba apimti Trejybės ir jos papildymų dialektika.

Tylėjimas slegia ne tik dėl kūniškų ir psichinių gimdymo kančių, bet visų pirma dėl to anonimiško

nugarą – ir ta neapykanta, neturėdama verto adresato, virsta abejingu nepriešiškumu. Arba, užgauta jos, kitos užsispyrimo, jos įsitikinimo, kad ji unikali, aš dėl to įtūžtu ir neatsikvėpdama kertu neapykantos kirčius – aklus, bukus, bet atkaklius; matau ne ją pačią, bet unikalumo pretenziją, neleistiną siekį būti kitkuo – ne moteriškosios lyties vaiku, ne plazmos raukšle, kuri mus sudaro, ne aidu to kosmoso, kuris mus vienija. Kas per nesuprantama unikalumo ambicija – nenatūrali, nors žmogiška. Unikalumo manija („yra tik viena moteris"), kurią tegalima paneigti vien ją kaltinant „vyriškumu"... Šiose keistose svarstyklėse, kurios „mane" priverčia svyruoti nuo neįvardijamųjų bendrijos iki unikaliųjų rungties, neramu

pasiaukojimo, reikalingo tam, kad iš kartos į kartą būtų perduota socialinė norma, kurios galima atsisakyti savo paties atžvilgiu, tačiau į kurią privalu įtraukti vaiką, idant jis būtų auklėjamas kartų grandinėje. Tai kančia, lydima pasitenkinimo – mazochizmo antrininko, kurio dėka moteris, šiaip jau gana atspari perversijai, faktiškai įkūnija iškreiptą koduotą, fundamentalų elgesį, kuris yra didžiausia socialumo garantija ir be kurio visuomenė nesugebės reprodukuotis ir neišsaugos standartinio šeimos pastovumo. Moters perversija nėra geismo objektų porcijavimas ar donžuaniškas jų dauginimas; ji mazochistiškai tuoj pat legalizuojama, jei ne paranojizuojama: visi lytiniai „palaidumai", netrukdantys vaikui, bus leistini ir todėl nereikšmingi. Moteriška „perversija" (*père-version*)[9], susipynusi su troškimu daugintis ir įteisinti tai kaip pagrindinį įstatymą, iškelia moteriškąjį mazochizmą į struktūros stabilizatoriaus rangą; laidavimas, kad motina tokiu būdu gali įsijungti į žmogiškąją valią peržengiančią visuotinę tvarką – tai atlygis, suteikiantis pasitenkinimą. Šią užkoduotą perversiją, šį motiniško

ištarti „aš". Didžiųjų, kadaise matrilinijinių civilizacijų kalbos turi išvengti ir išvengia asmeninių įvardžių: jos palieka kontekstui teisę išskirti protagonistus ir slepiasi pustoniuose, kad būtų atrastas transverbalinis, povandeninis kūnų ryšys. Tai yra muzika, nuo kurios per žudynes, smurtą, kraujo klanus staiga nudreskiama vadinamoji rytietiška darna. Ar toks būtų ir moterų diskursas? Ar krikščionybė irgi nesiekė paraližuoti šį svyravimą?

mazochizmo sąlytį su įstatymu visų laikų totalitarinės valdžios panaudodavo, kad motinas patrauktų savon pusėn, ir, žinoma, tai lengvai pavykdavo. Tačiau neužtenka smerkti reakcingų motinų, tarnaujančių „viešpataujančiai vyrų valdžiai", vaidmens. Reikėtų ištirti, kaip šis vaidmuo atliepia motiniškumo biosimboliniams slėpiniams ir, tuo remiantis, pasistengti suprasti (mat mitas apie Mergelę šių dalykų visai neapima arba jau neapima), kaip visa tai padaro moterį parankią baisiausioms manipuliacijoms, o ką jau kalbėti apie pažangiųjų aktyviščių, kurios atsisako šiuos dalykus tyrinėti, aklumą.

Tarp daugybės kitų dalykų, kurių neaprėpė Mergelės mitas, yra ir dukters bei motinos kova, pamokomai, tačiau pernelyg greitai užbaigta Marijos, kaip universalios ir nepaprastos, visada savitos, „vienintelės tarp moterų", išaukštinimu. Ryšys su kita moterimi mūsų kultūroje ypač per pastaruosius šimtą metų smarkiai auga ir skatina performuoti meilės ir neapykantos vaizdavimus, paveldėtus iš Platono *Puotos*, trubadūrų ar *Notre Dame*. Šiame plane irgi tik motinystė atveria akiratį: moteris retai (nors nebūtinai) patiria savo aistrą (meilę ir/ar neapykantą) kitai moteriai neužimdama jos motinos vietos, pati netapdama motina ir ypač ilgai nesimokydama skirti tokias pat būtybes – tai ją verčia daryti buvimas akis į akį su savo dukra.

Dievo meilė ir meilė Dievui turi spragą: suaižyta erdvė, kurią, iš vienos pusės, išryškina nuodėmė, iš kitos – tai, kas anapus. Nutrūkstamumas, trūkumas ir savavališkumas: ženklo, simbolinio ryšio topografija, teigianti visą kitoniškumą esant neįmanomą. Čia meilė – tik tai, kas neįmanoma.

Motinai, priešingai, nors tai ir keista, kito (vaiko) savavališkumas yra savaime suprantamas. Dėl jos – neįmanoma, kad yra kaip tik taip, kad tatai darosi nepermaldaujama. Kitas yra neišvengiamas, – tarsi sako ji, – padarykite iš jo Dievą, jei norite, visai nesuprantama, nes tasai kitas vis vien jau yra išėjęs iš manęs, kuri nebesu tik aš, o nesibaigiančių germinacijų srautas, amžinas kosmosas, kitas yra taip susijęs su savimi ir manimi, kad galop jis nebeegzistuoja pats sau. Šisai motiniškosios sielos „vis vien" su

Galiausiai kitos lyties (vyriškosios) atsižadėjimas ilgiau nebeatrodo įmanomas po trečiojo asmens, t.y. vaiko, egida: „nei tu, nei aš, bet jis – vaikas, trečiasis, ne-asmuo, Dievas – paskutinioji instancija... Kadangi atsižadėjimas egzistuoja, ir jeigu moteriška būtybė dėl jo kovoja ir toliau kovos, tas atsižadėjimas nuo šiol reikalingas ne trečiojo, vardan kurio atsižadama, sudievinimo, bet tvirtų vertybių, tvirtų *galios ekvivalentų* kontrainvestavimų: moteriška psichozė šiandien išsilieja į politikos, mokslo, meno aistrą... Modalumas, kuris dar skleidžiasi apie motinystę, turbūt lengviau negu kitais atvejais galėtų būti išnagrinėtas tada, kai atmetama kita lytis. Dėl ko? Aišku, ne dėl kažkokio „seksualinių partnerių" susitarimo pirmapradžiame androginiškume siekti išankstinės harmonijos, bet dėl to, kad nesuprantami, nesutaikomi dviejų lyčių interesai būtų pripažinti patvirtinant jų skirtumus, ieškant kiekvienam – ypač moteriai – tinkamos realizacijos.

Štai kokie, be kitų, motinystės klausimai šiandien, kalbant apie Mergelę, tebėra neaptarti. Jie primena apie etikos būtinumą šiai

didesniu užsispyrimu negu filosofinė abejonė graužia santykio su kitu simbolikos visagalybę. Jis išvengia perversiško neigimo („Aš žinau, bet vis vien") ir sudaro bendro socialinio ryšio pagrindą tuo, kad „panašus į kitus ir galų gale – į savo rūšį". Toks požiūris gąsdina, jei manysime, kad jis naikina viską, ką kitas – vaikas – turi specifiškai nepakeičiama. Šis motiniškos meilės modelis gali tapti ir švino gobtuvu, užtemdančiu visus individualybės skirtumus. Bet kalbanti būtybė randa išeitį, kai įskyla jos simbolinis kiautas ir pasirodo ta ketera, kur kalbėjimas priverčia išryškėti biologiją: aš galvoju apie ligų laiką, apie seksualines-intelektualines-fizines pasijas, apie mirtį...

„antrajai lyčiai", kuri, kaip tvirtinama, atgimsta.

Tačiau niekas nemano, kad galima moteriška etika, ir Spinoza (tegu sveikas protas jį saugo) iš jos išskyrė moteris kartu su vaikais ir bepročiais. Taigi, jei šiuolaikinė etika daugiau nebetapatinama su morale, jei etikos esmė nėra visuomenei nepatogios, tačiau neišvengiamos sąrėdos saugojimas, bet kūno kalbos ir *jouissance* jai (etikai) suteikimas, jos performulavimas neapsieis be moterų dalyvavimo, neapsieis ypač todėl, kad jos gali suteikti dauginimosi (stabilumo) geismą ir galimybę pakęsti mirtį šiai kalbančiai rūšiai, kuri žino esanti mirtinga. Kadangi eretiška etika, atskirta nuo moralės, – *eretika* – turbūt yra tai, kas gyvenimiškuosius ryšius, mintį ir būtent mintį apie mirtį padaro pakenčiamus: ji – meilė, (ne)mirtis... *Eia Mater, fons amoris*... Dar kartą pasiklausykime *Stabat Mater*... Muziką, pirmiausia muziką. Ji praryja deives naikindama jų būtinumą.

Versta iš: Julia Kristeva. „Hérethique de l'amour". In *Tel Quel*, 74. – Paris: Hiver, 1977.

Vertė RAMŪNAS KASPARAVIČIUS

LUCE IRIGARAY

Prancūzų feministės filosofės Luce Irigaray tekstas – paskutinis šioje antologijoje, nes plačiai pripažįstama, kad kaip tik jos filosofiniai lyčių skirtumo klausimo tyrinėjimai yra toliausiai pažengę. Įvairūs mąstytojai ir mąstytojos pateikė lyčių skirtumo „problemų" sprendimų, nagrinėdami šį klausimą kartu su kitais klausimais (pavyzdžiui, postmodernizmo prigimties), kurie atrodo daugiau ar mažiau svarbūs mūsų laikais. Tačiau Irigaray įrodinėja, kad lyčių skirtumo klausimas yra ne tik filosofinė problema, bet kad besikeičiantis mūsų šio klausimo supratimas priartina naują – naujos etikos ir meilės sampratos – epochą.

Praktikuojanti psichoanalitikė, lingvistikos ir filosofijos mokslų daktarė Luce Irigaray dažnai minima kaip viena žymiausių dabarties Vakarų mąstytojų. Bet kaip atsitiko Sokratui ir kitiems mąstytojams pradininkams, taip ir Irigaray tapo radikaliai priešiška ir kritiška tradicijos atžvilgiu. Iš tikrųjų vienas dramatiškiausių Irigaray biografijos įvykių buvo tas, jog, jai paskelbus daktarinę filosofijos disertaciją *Spéculum de l'autre femme* (1974), ji buvo išmesta iš *École Freudienne* (Jacques'o Lacano psichoanalizės mokykla) ir atleista iš Paris Vincennes universiteto dėstytojos pareigų. Irigaray ryšys su filosofija yra, aišku, problemiškas: kaip moteris, ji iš dalies išstumta iš filosofijos, bet yra pasiryžusi įsiveržti į filosofiją kaip tik todėl, kad ši yra „pagrindinis

diskursas". „Kaip tik filosofinį diskursą kiekvienas turi kvestionuoti ir ardyti, kadangi jis visiems kitiems nustato taisykles ir sudaro diskursų diskursą"[1].

Pradedant *Spéculum*, filosofinis Luce Irigaray užmojis buvo dvigubas: pirma, pateikti griežtą patriarchalinio šališkumo, kuris persmelkia visą Vakarų filosofiją, kritiką; antra, ištirti sąlygas, kurioms esant moterys gali įsitraukti į filosofinį diskursą ir jį kurti. Daug kas Irigaray teorijoje priklauso nuo vaizdinių (pasąmonės, fantazijos srities) ir simbolių (konstrukcijos, kurios sudaro kultūrinę sąrangą) skyrimo. Pasak Margaret Whitford, kuri parašė nuodugniausią studiją apie Irigaray kūrybą, jos metodas – „psichoanalizuoti" filosofus. Todėl Irigaray susidomi pačios filosofijos vaizdiniais, nes jai rūpi atskleisti pasąmonės elementus, kurie išlaiko vaizdinių ir simbolių sistemą. Veikale *Spéculum* Irigaray iš naujo interpretuoja Vakarų filosofiją nuo Freudo atgal iki Platono ir atskleidžia, jog šioje tradicijoje moteris yra pamatas, kuriuo ir prieš kurį filosofas (t.y. vyriškosios giminės subjektas) grindžia savo tariamai universalias teorijas. Bet ji žengia kur kas toliau negu Simone de Beauvoir, kuri teigė, kad moteris vyrui yra *kitas*. Irigaray aiškinimu, vyriškojo šališkumo šaltinis yra ne gelminė *žmogaus* sąmonės struktūra, kaip teigė Beauvoir, bet *vyro* vaizduotė, kuri, jos manymu, kyla iš vyro kūno pavidalo ir dinamiškumo. Vyro kūno „morfologijoje" dominuoja falas, įkūnijantis stabilumą, tapatumą ir nuoseklumą. Vakarų filosofija, vyrą/kultūrą/dvasią priešpriešindama moteriai/gamtai/kūnui, atėmė iš moters galimybę pasiekti visišką subjektyvumą egzistuojančioje simbolinėje sąrangoje. Šitaip filosofija paaukojo fiziškumą, tapatinamą su moteriškumu. Pasak Irigaray, tokiu būdu Vakarų filosofija tapo *„une affaire de mort"* (mirties reikalu). Vakarų filosofijos diskursas, pradedant Platonu, yra spekuliatyvus, t.y. sudarytas pagal modelį, kai mąstytojas

reflektuoja savo paties būtį, regėdamas tai, kas yra tapatu. Šitoje „tapatumo logikoje" moteris niekuomet *negali būti reprezentuojama*. Kaip pabrėžia Toril Moi, Irigaray požiūriu, „moteris nėra vien *kitas*, kaip manė Simone de Beauvoir, ji yra ypatingasis *vyro kitas*[2].

Irigaray psichoanalitiškai tyrinėja filosofus (psichoanalitikus taip pat, nes ji įtraukia ir Freudą), siekdama atskleisti jų diskursų nenuoseklumus, prieštaravimus ar paslėptas reikšmes. (Šiuo aspektu jos požiūris į tekstą yra, aišku, perimtas iš Jacques'o Derrida.) Pavyzdžiui, interpretuodama Platono olos mitą, Irigaray nagrinėja „detales, neatitikimus, netikslumus iš psichoanalitinės perspektyvos ir traktuoja juos kaip visiškai reikšmingus dalykus naujai interpretuodama filosofijos istoriją"[3]. Toks požiūris suteikia Irigaray galimybę olos įvaizdyje įžvelgti kur kas daugiau negu akivaizdžią įsčių reprezentaciją. (Šis skyrius knygoje *Spéculum* yra pavadintas „Platono *Hystera*" – tai žodžių žaismas, remiantis žodžio „isterija" kilme.) Platono mite įsivaizduojamiems motinai ir tėvui atitinkamai atstovauja ola ir Idėja; Irigaray manymu, kalinio traukimasis nuo šešėlių karalystės į šviesą yra kelias tolyn nuo motinos. Whitford rašo:

> Tai, ką šiame mite įžvelgia Irigaray, yra įsivaizduojama pirminė scena (t.y. sufantazuota tėvo ir motinos kopuliacija), iš kurios stengiamasi išstumti motiną (...) Irigaray įrodinėja, kad Platono Idėja yra visiškai kuriantysis pradas. Tai, kad moteris taip pat kuria, buvo ištrinta iš reprezentacijos scenos, atskiriant jusliškumą nuo protingumo. Rezultatas tas, kad vyro veikla ima viršų ir apima visas moters funkcijas, o moteris paliekama šalia scenos, bet ją išlaikant kaip reprezentacijos sąlygą. Olos vaizdinys vaizduoja, nors nutylėdamas, šį procesą[4].

Pasak Irigaray, idealistinė Platono metafizika savo kilme yra vyriška metafizika, sukurta susvetimėjimo tam, kas materialu, kas motiniška/moteriška, pagrindu. Analizuodama Freudo veiklą, knygoje *Spéculum* Irigaray parodo, jog netgi

psichoanalizėje, toje mąstymo sistemoje, kuri siekia integruoti tai, kas kūniška, ir tai, kas dvasiška, spekuliatyvi tapatumo logika tebevaidina savo vaidmenį. Irigaray nuomone, ši spekuliatyvi logika stipriai prasiveržia, kai Freudas primygtinai pabrėžia, kad moterį reikia suprasti vyriškojo seksualumo požiūriu, ir nesugeba moteriškojo seksualumo suvokti paties savaime. Teigdamas, kad mergaitės klitoris yra ne kas kita kaip miniatiūrinis penis, Freudas atsisako matyti moterį kitokią negu vyras; jam moteris iš esmės yra tokia pat. Irigaray didžiai ironiškai aptaria Freudo moters seksualumo teoriją:

> Taigi mes turime pripažinti, kad MAŽA MERGAITĖ NUO ŠIOL YRA MAŽAS VYRIUKAS. Mažas vyriukas, kuris skausmingiau ir sudėtingiau vystysis negu mažas berniukas, kad taptų normalia moterimi. Mažas vyriukas su mažesniu peniu. Nenusisekęs mažas vyriukas.

Būdama psichoanalitikė, Irigaray šioje logikoje įžvelgia vieną tiesą: Freudo ir kitų filosofų spekuliacijos apie lyčių skirtumą yra iš esmės narciziškos[5]. Freudas nepajėgia pamatyti *kito* ir visų jo/jos savitumų, nes yra nugrimzdęs pats į save.

Pasak Irigaray, kadangi moteris su visu jos lyties savitumu nėra pripažinta simbolinėje tvarkoje, ji yra išstumta ir iš socialinės sąrangos. Irigaray pabrėžia ryšį tarp simbolinio ir socialinio pradmenų teigdama, kad moteris ir iš filosofijos, ir iš graikų polio buvo išstumta tuo pačiu judesiu. Nors Platonas savo *Valstybėje* leido moterims vykdyti tas pačias funkcijas kaip ir vyrams, Irigaray primena mums, kad šią teisę jos gavo ne kaip moterys, bet būdamos tokios pat kaip ir vyrai (Prudence Allen tai vadina „lyčių vienybės" požiūriu). Tam tikra prasme Irigaray teorija yra stipriausias iššūkis liberaliajam feminizmui, ginančiam moterų teises jų panašumo į vyrus pagrindu. Nors akivaizdu, kad

lygybės argumentas padėjo moterims iškovoti daugelį svarbių teisių ir laisvių, Irigaray pabrėžia, kuo toks racionalumas pavojingas – jis įamžina Vakarų kultūros nenorą simboliškai perteikti ir suteorinti moteriškumą ir visą jo sudėtingumą. Vienas iš moteriškosios patirties aspektų, kuris buvo labiausiai ignoruojamas Vakarų simbolikoje, yra motinos ir dukters ryšys. Irigaray savo knygoje *Kūnas prie kūno su motina*[6] rašo: „Visa mūsų vakarietiška kultūra yra susijusi su motinžudyste". Irigaray nuomone, motiniškumo/moteriškumo simbolizavimas kelia grėsmę patriarchalinei simbolikai, nes kaip tik pirmosios neigimas yra tas neįvardintas pamatas, ant kurio suręsta patriarchalinė simbolika. Tai reiškia ne vien tai, kad šioje simbolikoje atmestas bet koks moters autoritetas; paneigiant motiniškumo simbolizavimą, paneigiamas jo tapatumas tikrąja šio žodžio prasme. Kadangi moterų ego neturi aiškių ribų (motinos ir dukters bei apskritai moterų tarpusavio santykiuose), jos „kenčia dėl nepajėgumo individualizuotis".

Irigaray požiūriu, vienintelis šios dilemos sprendimas – pačioms moterims kurti galingą moterišką simboliką. Ir tai yra antras ir už pirmąjį net ambicingesnis jos filosofinio užmojo aspektas. Stengdamasi nustatyti sąlygas, kurios būtų palankios kurti moterišką simboliką, Irigaray vėl renkasi dvigubą strategiją. Pirma, Irigaray, kaip moteris, kuriai pavyko įsiterpti į filosofinį diskursą, parodo naikinamąją galią tų dviejų būdų, kuriais moterys tradiciškai naudojosi, kad prieitų prie simbolikos, – tai misticizmas ir mimikrija. Kaip rodo tai, kad istorijoje buvo proporcingai daug moterų mistikių, misticizmas ilgą laiką traukė moteris. Tai vienintelė „vieta visoje Vakarų istorijoje, kur moterys taip viešai kalba ir veikia"[7], ir mistinė patirtis nurodo moterims būdą, kaip pabėgti nuo savo skausmingos padėties, panaikinant subjekto-objekto priešpriešą, ir, pasitelkiant mistinę galią, gauti

malonumo iš pažeminimo"[8]. Mimikrija siūlo moteriai kitą alternatyvą. Nors moteris simbolinėje tvarkoje yra nustumta į nuošalę, Irigaray parodo, kaip moteris, stengdamasi įsikišti į „pagrindinį filosofijos diskursą", vis dėlto gali jį imituoti ir galbūt gali jį sugriauti. Toril Moi paaiškina Irigaray metodą šitaip:

> Irigaray metodas knygoje *Spéculum* tampa sąmoningu isterinės (mimikrinės) padėties, skirtos visoms moterims patriarchalinėje sistemoje, suvaidinimu. Perimdama tai, kas vis dėlto yra neišvengiama mimikrija, Irigaray sugrąžina ją atgal, šitaip parazitizmą pakeldama antruoju laipsniu. Čia panaudotas teatrinis pantomimos efektas: imituodama moteriai primestą imitaciją, Irigaray subtiliu veidrodiniu judesiu (jos mimikrija atspindi visoms moterims būdingą mimikriją) siekia sunaikinti falocentrinio diskurso padarinius, juos tiesiog perdėdama. Tai iš esmės paradoksali strategija, atspindinti mistikos strategiją: mistikės nusižeminimas tampa jos išsilaisvinimo momentu, o Irigaray siūlomas būdas pasikasti po patriarchalizmo pamatais perdėtai pamėgdžiojant jo diskursą gali būti vienas iš būdų, kaip pabėgti iš falocentrizmo tiesiosios[9].

Irigaray pastangos tampa kūrybiškiausios (ir įkvepia daug skaitytojų), kai ji ieško moteriškosios simbolikos šaltinių moters kūne ir vaizduotėje. Priešindamasi tam, ką ji traktavo esant vyrišku simbolizmu, kuris persmelkia visą Vakarų filosofiją, Irigaray tyrinėja moters kūno morfologiją. Mąstytoja įtikinėja, kad moters seksualumas gali būti apibūdinamas kaip daugialypis seksualumas, kurio negalima susieti su atskira moters kūno dalimi. Kaip simbolinę tokio moters seksualumo formą Irigaray nurodo dvi moters kūno lūpų poras. Irigaray nuomone, moters seksualumas negali būti sutapatinamas su pavieniu organu ar veiksmu, kadangi moters abiejų porų lūpos nuolat liečia viena kitą, atspindėdamos autoerotizmą, kuris išsilieja po visą moters kūną. Pasak Irigaray sistemos, ši morfologija įkvepia moters vaizduotę, o po to ir moters ryšį su kalba ir simbolika. Garsiojoje savo esė „Lytis, kuri nėra viena" Irigaray rašo:

Bergždžias darbas bandyti įsprausti moteris į tikslų jų reikšmės apibrėžimą, priversti jas pakartoti save taip, kad viskas taptų aišku; šiame diskursyviniame mechanizme jos jau yra visur, kur jūs tikėjotės jas užklupti. Jos savyje grįžta. Bet tai neturi būti suprasta kaip grįžimas į save. Jos neturi vidaus pasaulio, kokį turite jūs, ir manote, kad jos irgi galbūt turi. Savyje – reiškia šio *tylaus, daugialypio, difuzinio sąlyčio intymume.* Ir jeigu jūs primygtinai teirautumėtės, ką jos galvoja, jos tegalėtų atsakyti: Nieko. Viską[10].

Kadangi Irigaray itin pabrėžia moters kūno specifiškumą, nė kiek nenuostabu, kad ji dažniausiai kritikuojama už tai, jog ji esanti biologinio esencializmo šalininkė. (Pavyzdžiui, Toril Moi kaltina ją esencializmu, neistoriškumu ir apolitiškumu.) Bet kaip įtikinamai įrodė Margaret Whitford, Irigaray moteriškumo apibendrinimus pripažinti tiesiogiai – vadinasi, visiškai jos nesuprasti. Pasak Whitford, Irigaray turėtų būti interpretuojama remiantis jos „dviguba sintakse", kuri atitinka jos dvigubą filosofijos kritikos ir kūrimo užmojį. Vadinti Irigaray esencialiste – vadinasi, nepamatyti taip pat ir pagrindinės jos tezės ašies, t.y. kad šiame mūsų istorinės raidos etape mums gyvybiškai svarbu *pergyventi lyčių skirtumą* iki tol, kol galėsime teigti, jog pasiekėme etapą, kai jis yra įveiktas. Šiuo savo teiginio aspektu Irigaray itin išsiskiria iš daugelio feminizmo ir postmodernizmo teoretikų, kurie seka Derrida, skelbdami neribotą seksualinę įvairovę. Irigaray nuomone, ši neapibrėžtos seksualinės įvairovės samprata neliečia tos svarbiausios problemos, su kuria susiduria moterys: tai – motiniškumas ir moteriškumas, kuriems nėra suteiktas simbolinis statusas mūsų kultūroje. Todėl Irigaray poetiniai ir dažnai radikalūs teiginiai apie moters savitumą labiau suprantami kaip išankstinės pastangos suteikti moteriškumui naują pavidalą – pavidalą, paremtą moterų patirtimi ir padėsiantį joms įprasminti save, vienoms kitas ir savo troškimus.

Luce Irigaray moteriškumo tyrinėjimą taip pat reikėtų interpretuoti ir etikos, į kurią ji vis dažniau krypsta, atžvilgiu.

Vienas etinis aspektas Irigaray veikaluose matyti iš pirmo žvilgsnio: turi būti sukurtos sąlygos, kad moterys galėtų pasiekti visišką subjektyvumą. Tačiau įsigilinus į šią tezę, paaiškėja, jog Irigaray siūlo iš naujo permąstyti etiką. Irigaray visais atžvilgiais įrodinėja, kad to, kas materialu, neigimas ir susvetimėjimas yra Vakarų civilizacijos patologijos šaltinis. Kūniškumo susvetimėjimas baigėsi tuo, kad buvo prarastos neribotos galimybės skleistis kūrybingumui ir vaisingumui tarpasmeniniuose, ypač vyro ir moters, santykiuose. Knygoje *Lyčių skirtumo etika*, iš kurios ir paimtas toliau pateikiamas tekstas, Irigaray ragina atgaivinti ryšius tarp epistemologijos ir etikos ir kurti naują etikos – kūniškumo, lyčių etikos – sampratą. Irigaray trokšta užgrįsti milžinišką prarają, atskyrusią Vakarų mąstyme ir kultūroje vyriškumą ir moteriškumą, racionalumą ir iracionalumą, kūniškumą ir transcendentalumą. Kad tai padarytų, ji vartoja „jusliško transcendentalumo" sąvoką kaip „kitą simbolinės tvarkos klausimo formulavimo būdą, kaip kitą racionalumo problematikos ir skirtingų lyčių poreikio tapti subjektais formulavimo būdą". Irigaray įtikinėja, kad, užuot įsivaizdavus simbolinę tvarką, pagrįstą auka (motinos), etinius ryšius tarp individų galima įsivaizduoti kaip „kūrybišką santykį", kaip „meilingus mainus" – vaisingumo ryšį. *Stichinėse pasijose* [11], savo meilės odėje, Irigaray šį ryšį su *kitu* (lyties požiūriu) aprašo šitaip:

> Meilė gali būti tapsmo variklis, skatinanti kiekvieno augimą (...) ir kiekvienas privalo išlaikyti savo kūną nepriklausomą. Nė vienas neturėtų būti kito šaltiniu. Du gyvenimai galėtų apsikabinti vienas kitą, kai kita būtybė nėra iš anksto numatyta kito tikslu[12].

Šioje antologijoje pateikiamas Irigaray tekstas buvo pasirinktas todėl, kad jis parodo jos mąstyseną kaip visumą, ir kartu todėl, kad tai vienas iš gražiausių jos tekstų. Pradėjusi nuo *Spéculum*, Irigaray ištobulino stilių, atitinkantį jos vizijinę mąstyseną, kuri neigia skirtumą tarp poezijos ir

filosofijos, meno ir tiesos. (Margaret Whitford pažymi, kad ir Irigaray utopizmas, ir jos stilius, derinantis racionalius ir iracionalius elementus, gali būti palygintas su Rousseau stiliumi.) Šioje, kaip ir kitose esė, aprašydama savąją meilės viziją, Irigaray vartoja sąvokas, susijusias su moters kūno morfologija. „Slenkstis" nurodo moterų kūno atvirumą. Į jį galima įeiti (sueities metu) ir išeiti (gimdant). „Įerdvinimas" ir „viduje–tarp" sukelia tai, ką Irigaray laiko moteriškąja erdvės-laiko pajauta, kuri neturi aiškių ribų. „Gleiviškumas" reprezentuoja tai, kas, kaip ir moteriškumas, yra nesuderinta ir neapmąstyta mūsų kultūros tradicijoje ir ką Irigaray bando susimbolinti. „Apvalkalas" – tai vaidmuo, kurį moteris tradiciškai vaidino būdama vyro tapatumo indu, vaidmuo, kurį vyrai jos atžvilgiu atsisakė vaidinti[13]. Skaitant Irigaray, svarbu atsiminti, kad ji neperša šių sąvokų ar simbolių kaip naujų sustabarėjusių absoliutų, bet siūlo kaip itin reikalingus mitus, kurie padėtų suprasti save ir savo santykius. Tai nėra „teorijos" tradicine prasme, bet „kalba arba šnekėjimo apie moterį būdas, kurio reikia jos atvirumui palaikyti, o ne ją uždaryti, kuris visų pirma leistų moteriai būti paslankiai, gyvai, besisukančiai apie savo ašį"[14]. Angelas yra mąstymą ir jausmus labiausiai žadinantis Irigaray lyčių skirtumo etikos, arba, Whitford žodžiais tariant, „moteriškume glūdinčios filosofijos" simbolis. Įveikiantis visas ribas, nuolat judantis angelas yra idealus mediatorius – tarpininkas tarp dangaus ir žemės, Dievo ir žmogaus, moters ir vyro.

Irigaray mąstymas kartais vadinamas utopiniu ir atmetamas kaip tolimas kasdieniam gyvenimui. Tačiau kaip poezija jis turi teisę būti vizija. Kaip tikrai filosofijai, jam pavyksta užčiuopti gyvą žmogaus patirtį ir sąmonę – tą mūsų kūnų ir mūsų gyvenimų audinį, kurio, mes manėme, neįmanoma užčiuopti.

KARLA GRUODIS

Iš anglų k. vertė ZITA ČEPAITĖ

LYČIŲ SKIRTUMAS

LUCE IRIGARAY

Lyčių skirtumas iškyla kaip viena aktualiausių arba mąstytinų mūsų epochos problemų. Kiekviena epocha, anot Heideggerio, turi vieną mąstytiną problemą. Tik vieną. Mūsų epochoje tai tikriausiai būtų lyčių skirtumas. Ar tai laikmečio problema, kurios išsprendimas mus „išganytų"?

Tačiau, mano galva, tiek filosofija, tiek mokslas, tiek religija šią vis aktualesnę problemą nuolat nutyli, neakcentuoja. Tokios problematikos nagrinėjimas galėtų pristabdyti daugybę pasaulio destrukcijos formų – tą nihilizmą, kuris nieko neteigia, o tik reiškiasi jau egzistuojančių vertybių neigimu; abejotinų vertybių gausėjimą – tebūnie tai vadinama vartotojų visuomene, kalbos aptakumu – šiaip ar taip, tai yra vėžinės mūsų epochos ligos; žodžių nepatikimumas, filosofijos baigtis, religinė neviltis arba nuosmukis į davatkiškumą, mokslo ar technikos dominavimas, nepaisantis gyvo subjekto, ir t.t.

Lyčių skirtumas taptų dar neįsivaizduojamo derlingumo pasaulių horizontu. Bent jau Vakaruose, – ir neapsiribojant tiek gyvų kūnų, tiek daiktų gausia reprodukcija. Gimimų gausa ir mylinčių partnerių atgimimas, taip pat ir naujos epochos mąstymo, meno, poezijos, kalbos produkavimas... Naujos *poetikos-etikos* kūrimas.

Visa priešinasi šio atėjimo, šio įvykio atsiradimui, įsitvirtinimui. Ir teoriškai, ir praktiškai. Teoriškai filosofija nori

būti literatūra arba retorika ir siekia atsiriboti nuo ontologijos. Grįžta į ontologiją, bet ar ji kyla iš tos pačios dirvos ir tų pačių „pirminės filosofijos" rėmų? Siekia ją suskaidyti, bet ar pateikia sąlygas, kurios lemtų kitą pamatą ir kitus kūrinius?

Politikoje atsiranda galimybių moterims, bet jos dalinės, lokališkos; jos yra kaip egzistuojančios valdžios nuolaidos, bet ne kaip naujų vertybių įtvirtinimas. Per mažai pačių moterų, pasitenkinančių vien kritiškumu, apmąstytos ir patvirtintos. Ar dėl to nesudaromas naujas pamatas, skirtingas nuo vyrų pasaulio, – ir tai kelia grėsmę jų pačių laimėjimams? O dėl psichoanalitinės teorijos ir terapijos – paties seksualumo veiksmo vietos, tai jos dar kol kas toli gražu nepakito. O seksualinė praktika, išskyrus retas išimtis, šiandien skyla į dvi lygiagrečias dalis: vyrų pasaulį ir moterų pasaulį. Netradicinis vaisingumo santykis tarp abiejų lyčių beveik neegzistuoja. Ir viešai nereiškia savo reikalavimų. Išskyrus kai kurias tylas, kai kurias polemikas.

Iš tikrųjų, norint, kad atsirastų lyčių skirtumo kūrinys, reikia mąstymo ir etikos revoliucijos. Visa – santykius tarp subjekto ir kalbos, subjekto ir pasaulio, subjekto ir kosmoso, mikrokosmoso ir makrokosmoso – visa reikia interpretuoti naujai, pirmiausia dėl to, kad subjektas, netgi norėdamas būti universalus arba neutralus, visuomet suvokiamas kaip vyriškos giminės: „žmogus" (*l'homme*), nors žmogus, bent jau prancūzų kalboje, nėra neutralus, bet visada žymi lytį*.

Žmogus (*l'homme*) buvo diskurso subjektas: ir teorijoje, ir moralėje, ir politikoje. O Vakaruose Dievas, kiekvieno subjekto ir diskurso sargas, visuomet buvo vyras – tėvas, vyriškos giminės. Moterims lieka vadinamieji mažesnieji menai: virtuvė, mezgimas, siuvinėjimas, siuvimas; kaip

* Pranc. k. *l'homme* – 1) žmogus; 2) vyras (*vert. past.*).

išimtis dar poezija, tapyba, muzika. Šie menai, kad ir kokie svarbūs būtų, šiandien nedaro įtakos, bent viešai.

Beje, matome tam tikrą vertybių pasikeitimą vietomis: rankų darbas vėl vertinamas, menas – taip pat. Bet niekuomet šių menų ryšys su lyčių skirtumu nėra realiai apmąstytas arba tiksliai padalytas. Esant progai, tai priskiriama klasių kovai.

Norint šį skirtumą apmąstyti ir įgyvendinti, reikia iš naujo nagrinėti visą *erdvės* ir *laiko* problematiką.

Pradžioje buvo erdvė ir erdvės sukūrimas, kaip teigia kiekviena teogonija. Dievai ar Dievas visų pirma sukūrė *erdvę*. O laikas beveik tarnauja erdvei. Pirmą dieną ar pirmomis dienomis dievai ar Dievas tvarko pasaulį – atskiria elementus. Paskui šį pasaulį apgyvendins, įves ritmišką tvarką tarp pasaulio gyventojų. Pats Dievas tampa laiku – jis kyla ir išoriškai reiškiasi veikimu erdvėje ir vietoje.

Filosofija garantuos dievų ar Dievo darbų genealogiją. Laikas taps paties subjekto *vidumi*. Erdvė – jo *išore* (ši problematika išplėtota I. Kanto *Grynojo proto kritikoje*). Subjektas, esantis šalia akimirkos ir amžinybės, laiko šeimininkas, tampa pasaulio tvarkos ašimi, – tai Dievas. Jis yra perėjimas tarp laiko ir erdvės.

Kas yra kitaip lyčių skirtingume? Čia moteriškumas patiriamas kaip erdvė, bet dažnai su prarajos ir tamsos konotacijomis (Dievas – erdvė ir šviesa), o vyriškumas – kaip laikas.

Keičiantis epochoms, kyla reikalas iš naujo apmąstyti ir suvokti *erdvę* ir *laiką, vietos apgyvendinimą, tapatumo apvalkalus*. Tai reikia daryti ir dėl formų evoliucijos arba transformacijos, ir dėl santykio tarp *medžiagos* ir *formos* bei dėl intervalo *tarp*: dėl trimačio vietos konstatavimo. Kiekviena epocha nubrėžia šios trejopos konfigūracijos ribą: *medžiaga, forma, intervalas* arba *jėga, aktas, intervalas-tarpininkas*.

Geismas užima arba nurodo *intervalo* vietą. Geismą galutinai apibrėžti – tai jį užgniaužti. Geismas sukelia potraukį: intervalo pokytį, subjekto arba objekto vietos kitimą, jiems artėjant arba tolstant.

Epochos permainas lydi geismo ekonomijos kitimas. Kiekviena epocha reiškia skirtingus ryšius tarp:

– žmogaus ir Dievo(-ų),
– žmogaus ir žmogaus,
– žmogaus ir pasaulio,
– vyro ir moters.

Mūsų laikais, kai geismo problematika suaktualinta, jis dažnai yra teorizuojamas remiantis išskirtinio įtampos momento istoriniu stebėjimu, o tuo tarpu geismas turėtų būti suprantamas kaip dinamika, kurios schemos kinta – jos gali būti aprašytos praeityje, kartais dabartyje, bet niekada negali būti galutinai numatytos ateityje. Mūsų epocha nesuvoks visų geismo dinamikos galimybių, nebent jos būtų siejamos su *„intervalo"* ekonomija. Tas pat jei jos būtų susidariusios traukose, įtampose, veiksmuose tarp *formos* ir *materijos*, taip pat *likutyje*, kuris lieka po kiekvienos kūrybos arba kūrinio, *tarp* to, kas jau yra identifikuota ir kas dar neidentifikuota, ir t.t.

Norint įsivaizduoti tokią geismo ekonomiją, reikia naujai interpretuoti tai, ką Freudas vadina *sublimacija*. Reikia pažymėti, kad jis nekalba nei apie *genitalijų* sublimaciją (išskyrus reprodukcijoje? Bet jeigu būtų vykusi sublimacija, tai Freudas nebūtų toks pesimistas dėl tėvų sėkmės auklėjant vaikus), nei apie *dalinę moteriškų pulsacijų* sublimaciją. Jis turi omenyje jų represiją (mergaitės kalba greičiau ir gudriau negu berniukai, jos geriau integruotos į visuomenę ir t.t.; šios savybės ir polinkiai išnyksta be pėdsakų, ir ta sukaupta energija sunaudojama tik tam, kad ji taptų moterimi – traukos objektu?).

Šioje ne-sublimacijoje, kuri glūdi moteryje ir veikia per ją, moteris visuomet tiesiasi *link*, niekada neatsigręždama į save kaip pozityvaus pasireiškimo vietą. Šiuolaikinės fizikos terminais galima būtų sakyti, kad ji – kaip elektronas – kartu su viskuo, ką tai jai, vyrui ir jų susitikimui reiškia. Jeigu nėra abipusio geismo, teigiamas ir neigiamas poliai pasiskirsto tarp dviejų lyčių, užuot sukūrę chiazmą arba dvigubą žiedą, kuriame jie galėtų vienas kitą pasiekti ir grįžti į save. Be šių „+" ir „– "viename ir kitame, visuomet traukia tas pats, kol kitas tik juda, bet neturi "savo" vietos. Nėra dvigubo traukos ir išlaikymo poliaus, kuris pašalintų atostūmį arba atmetimą, trauką ir susiskaidymą vietoj šio atsiskyrimo, kuris pabrėžia susitikimą ir susitikimus, įteisina kalbą, pažadą, sąjungą.

Norint nutolti, ar reikia mokėti imti? Arba pasakyti? Tai beveik tolygu. Norint imti, ar būtina turėti stabilią vietą ar indą? Sielą? Galbūt dvasią? Sunkiausia gedėti tuštumos. Gedėti savęs kitame yra beveik neįmanoma. Ieškau savęs tarp to, kas asimiliuota. Turėčiau atstatyti save pradėdama nuo disimiliacijos... Atgimti pradėdama nuo kultūros pėdsakų, kito sukurtų kūrinių. Turėčiau ieškoti, kas ten yra ir ko nėra, sužinoti, kas tai lemia ir kas nelemia, kokios to buvimo ar nebuvimo sąlygos.

Moteris turėtų atrasti save, beje, iš tų jau istorijos paliktų jos vaizdų, iš tų žmogaus kūrinių atsiradimo sąlygų, o ne iš tų pačių kūrinių ar jų genealogijos.

Jeigu tradiciškai moteris – ir kaip motina, – vyrui reiškia *vietą*, tokia riba ją paverčia daiktu, patiriančiu atsitiktinius pokyčius įvairiose istorinėse epochose. Ji jaučiasi apibrėžta tarsi daiktas. Motinystė-moteriškumas tarsi apvalkalas, kuriuo žmogus/vyras riboja savo daiktus. *Ryšys tarp apvalkalo ir daiktų* sudaro vieną iš pagrindinių aristotelizmo ir iš jo išplaukiančių filosofinių sistemų sunkumų.

Mūsų terminija, kylančia iš šio mąstymo ekonomijos, bet ir prisotinta nežinančio savo ištakų psichologizmo, pavyzdžiui, sakoma, kad moteris-motina yra *kastruotoja*. Tai reiškia, kad jos statusas kaip apvalkalo ir daikto(-ų) dar nebuvo išaiškintas, ji lieka neatskiriama nuo vyro kūrinio arba veiksmo – jis ją apibrėžia ir per ją arba per šitokį jos būtybės apribojimą identifikuoja save. Kad vis dėlto išgyventų, ji be perstojo griauna jo darbą, atsiskirdama ir nuo apvalkalo, ir nuo daikto, tuo būdu kurdama begalinius intervalus, žaidimus, judesius, ne-ribas, kurie sutrikdo jo perspektyvą, jo pasaulį ir jo ribas. Bet, užuot suteikęs jai subjekto gyvenimą ir užuot buvęs kartais jos daiktu ir vieta dinamiškame inter-subjektyvume, vyras neperžengia šeimininko-vergo dialektikos. Pagaliau jis yra Dievo, kuriam jis suteikia absoliutaus viešpačio savybes, vergas. Paslapčia arba nejučiom jis yra motinystės-moteriškumo galios, kurią jis mažina arba naikina, vergas.

Motina-moteris lieka *vieta, atskirta nuo „savo" vietos*, neturinti „savo" vietos. Ji yra arba be perstojo tampa vieta kitam, kuris negali nuo tos vietos atsiskirti. Nežinodama to ir nenorėdama, ji grasina savo trūkumu: „savo" vietos stoka. Reikėtų, kad ji apvilktų pati save bent du kartus: ir kaip moteris, ir kaip motina. Tai pakeistų visą mūsų erdvės ir laiko ekonomiją.

Tuo tarpu šis etinis klausimas turi *nuogumo* ir *ištvirkimo* aspektą. Neturėdama paskirtos vietos ir negalėdama pasilikti „savo" vietoje, moteris bus nuoga. Jos drabužiai, dažai, papuošalai yra tai, kuo ji bando susikurti apvalkalą ar apvalkalus. Neturėdama to apvalkalo, kuris yra ji pati, privalo susikurti dirbtinį.

Freudo teiginys, kad jos pakopa – oralinė, yra reikšmingas, bet vis dėlto tai ją ištremia iš jos archaiškiausios vietos. Nėra abejonės, kad oralumas yra būdas ją apibrėžti:

morfologiškai jinai turi dvi burnas, dvi poras lūpų. Tačiau ji negali įveikti šios morfologijos, sukurti iš jos ką nors, nebent išsaugoti savo ryšį su *erdve* ir *embrionu*. Tai yra dimensijos, kurių jai reikia sukurti savo erdvę (ir, be kita ko, išlaikyti vietą priimti kitą) ir kurios iš jos tradiciškai atimtos, kad būtų sudarytos sąlygos vyro nostalgijai ir viskam, ką jis stato šiai pirmai ir paskutinei buveinei atsiminti. Neaiškus minėjimas... Galbūt praeis šimtmečiai, kol žmogus galės paaiškinti savo kūrybos ir kūrinių prasmę: sukurti amžinus savo buvimo iki gimimo buveinės pakaitalus. Nuo žemės gelmių iki dangaus aukštumų – nuolat atimdamas iš moters jos erdviškumo audinį, arba medžiagą. Mainais – nors tai nėra mainai – jis nuperka jai namą, uždaro ten ją, nubrėžia jai ribas, prieštaraujančias neribotai situacijai, kurioje jis ją palieka. Jis apsupa ją sienomis, nors tuo tarpu save ir savo daiktus jis apsupa jos kūnu. Šių apvalkalų prigimtis nėra vienoda: viena vertus, neregėtai gyvi, bet užtat vos juntamų ribų; kita vertus, akivaizdžiai riboti, apgaubiantys, bet rizikuojantys būti kitam kalėjimu ir žudantys, jeigu slenkstis neperžengiamas.

Todėl būtina persvarstyti visą mūsų vietos suvokimą, kad pereitume į kitokią epochą (nes kiekvieną intelektualinę epochą atitinka meditacija apie skirtumą) ir sukurtume aistrų etiką. Būtina pakeisti santykius tarp formos, medžiagos, intervalo, ribos. Tai niekuomet nebuvo formuluota taip, kad tai padarytų galimą santykį tarp dviejų skirtingų lyčių mylinčių subjektų.

Anksčiau egzistavo apgaubiantis kūnas ir apgaubtas kūnas. Pastarasis – judresnis, turintis daugiau *galimybių persikelti* (atseit motinystė neturinti didelių „persikėlimo" sugebėjimų). Tas, kuris kelia geismą arba jį skatina, leidžia kitam persikelti. Ir jį apgaubia. Ir tampa apimantis. Tačiau iškyla pavojus, jeigu nėra trečio termino. Ir ne tiktai apribojimo –

šis trečias terminas gali būti apgaubiančiajame kaip pastarojo santykis su savo paties ribomis: ryšys su dieviškumu, mirtimi, visuomene, kosmosu. Jeigu nėra trečio termino apgaubiančiajam ir apgaubiančiajame, jis arba ji tampa *visagaliais*.

Tuo būdu iš moterų – vieno iš lyčių diferencijos polių – atimti trečią terminą prilygsta suteikti joms viską galinčių padėtį, pavojingą vyrų atžvilgiu, – panaikinti dvigubo įėjimo intervalą *tarp* vieno įėjimo-išėjimo iš apvalkalo abiem. (Ir drauge kyla grėsmė apvalkalą pragręžti arba padaryti panašų į medžiagų apykaitą.) Taikaus nejudrumo galimybė, nerizikuojant užsidaryti, abiejų laisvo judėjimo galimybė.

* * *

Norint priartėti prie lyčių skirtumo etikos kūrimo, reikia bent jau atsigręžti į pirminę, anot Descartes'o, aistrą – *nuostabą*. Ši aistra niekam nei priešinga, nei prieštaringa ir visuomet egzistuoja pirmą kartą. Todėl vyras ir moteris, moteris ir vyras visuomet susitinka pirmą kartą, nes jie negali užimti vienas kito vietos. Niekuomet aš nebūsiu vyro vietoje, vyras niekuomet nebus mano vietoje. Kad ir kiek būtų identifikavimosi galimybių, niekuomet vienas neužims kito vietos – jie vienas su kitu nesukeičiami.

> Kada pirmasis kai kurių objektų susitikimas mus stebina, laikome jį nauju arba labai skirtingu nuo to, kurį anksčiau pažinojome, arba nuo to, koks, mūsų manymu, turėtų būti, todėl žavimės ir stebimės; ir kadangi prieš mums sužinant, ar šis objektas mums tinka, ar ne, man atrodo, jog susižavėjimas yra pirmoji iš aistrų ir neturinti jokio priešingumo dėl to, kad jeigu pateikiamas objektas neturi savyje nieko, kas mus stebintų, mes nė trupučio nesižavime ir stebime jį be aistros (Descartes. *Passions de l'âme*. Str. 53).

Koks yra kitas, kas yra kitas, aš niekuomet nežinau. Bet kitas, niekuomet man nepažįstamas, – tai kitas, kuris lytimi

skiriasi nuo manęs. Ši nuostata, gėrėjimasis ir žavėjimasis nepažįstamuoju turėtų grįžti į savo vietą: į lyčių skirtumo vietą. Aistros buvo arba sutramdytos, nuslopintos, sumenkintos, arba išlaikytos vien Dievui. Kartais žavėjimosi erdvė paliekama meno objektui. Bet jis niekuomet neatsiranda *tarp vyro ir moters*. Tą vietą užpildo potraukis, godumas, pasisavinimas, naudojimasis, bodėjimasis ir t.t. Tai nėra tas žavėjimasis, kuris atsiranda visuomet ką nors matant pirmą kartą ir kuris neužvaldo kito kaip savo objekto. Stebinčiajam šis objektas lieka neužimamas, nepasisavinamas, nepakeičiamas, o jam paliekamas subjektyvumas, laisvė?

Tai niekuomet neegzistavo tarp lyčių. Išlaikant tarp jų laisvą ir patrauklią erdvę, išsiskyrimo ir susijungimo galimybes, žavėjimasis jiems leistų išlaikyti savo skirtingumą ir nepakeičiamumą.

Tai, kas įvyktų per pirmą susitikimą, netgi prieš sužieduotuves, liktų tarsi jų skirtybės įrodymu. Niekuomet nebūtų peržengtas *intervalas*. Niekuomet neišsipildytų, nes tai būtų apgaulė. Viena lytis niekada nebūtų kitos praryta. Visuomet lieka *likutis*.

Šis likutis iki šiol buvo patikėtas arba skirtas Dievui. Kartais vieną dalį įkūnydavo *vaikas*. Arba buvo laikoma *neutrum*. Šis *neutrum* (nors ne tokio pobūdžio kaip vaikas ir Dievas) atstovauja susitikimui, kuris nuolat atidėliojamas, nukėlinėjamas toliau, net jeigu tai būtų poveikis po veiksmo. Visuomet likdamas per neįveikiamą atstumą, kaip koks nors gerbiantis ar žudantis *no man's land*: susijungimas neįvyksta, šventės nebūna. Greito susitikimo sunaikinimas arba delsimas ateityje, kurios niekuomet nebus.

Beje, *neutrum* galėtų reikšti alchemišką „genitalijų" sublimavimo vietą, atgaminimo galimybę, įvairių giminių kūrimą ir kūrimą tarp jų. O reikėtų, kad jis priimtų skirtybės atėjimą, kad suvoktų save laukiantį šiapus skirtingumo, o

ne anapus, – būtent etiškume. Dažniausiai žodis *yra* priklauso dabarčiai, bet nutolina šventę. Nėra ir nebus laiko žavėjimuisi *vestuvėmis*, ekstazei, tetrunkančiai *akimirką*. Pagaliau Dievas gali išjudinti žodžio *yra* dabartiškumą, bet jis vis dėlto nesudarys pagrindo lytiniam vaisingumui. Tik kai kurios rytietiškos tradicijos skelbia sueities akto energetinį, estetinį, religinį vaisingumą. Dvi lytys viena kitai atiduoda gyvybės ir amžinybės sėklą, vienos ir kitos kartos vystymąsi, tarp vienos ir kitos.

O mūsų istoriją reikia visapusiškai išnagrinėti, kad suprastume, kodėl šis lyčių skirtingumas neturėjo galimybių klestėti nei empiriškai, nei transcendentiškai. Kodėl jis neteko savo etikos, estetikos, logikos, religijos, mikrokosminės ir makrokosminės pradžios arba likimo realizacijos.

Tai tikriausiai susiję su sielos ir kūno, lytiškumo ir dvasingumo atskyrimu, dvasiai, Dievui neturint perėjimo tarp vidaus ir išorės, išorės ir vidaus ir šių elementų pasidalijimo tarp lyčių lytinio akto metu. Viskas sudaryta taip, kad šios realybės liktų atskirtos, net priešingos viena kitai. Kad jos nesusijungtų, nesusimaišytų, nesusituoktų. Jų vestuvės visuomet nukeltos į anapus, būsimą gyvenimą arba nuvertintos, jaučiamos ir laikomos esant ne tiek kilniomis, palyginti su jungtimi tarp dvasios ir Dievo transcendencijoje, kur nutraukti ryšiai su juslumu.

Lieka lytinio akto neįvykdymo komplikacijos. Jų daug. Pačios gražiausios, kurias reikėtų panagrinėti erdvės ir laiko atžvilgiu, yra *angelai*. Šie pasiuntiniai, niekuomet nesantys uždaryti vienoje vietoje, nenustygstantys. Tarp Dievo – tobulai nejudraus veiksmo, vyro – apsupto, t.y. uždaryto savo darbo pasaulyje, ir moters, kurios uždavinys išsaugoti prigimtį, gimdyti vaikus, juda *angelai*, tarpininkai tarp to, kas dar nesužlugo, kas dar įvyks, kas dar skelbiama. Nuolat atveriantys pasaulio, pasaulių, tapatybių, veiksmų ir istorijos pertvaras.

Angelas yra tas, kuris nuolat *perkerta apvalkalą*, apvalkalus, keliauja iš vienos pusės į kitą, atidėlioja bet kokius terminus, bet kokį sprendimą, išvengia bet kokio kartojimosi. Jis sunaikina bjaurumą, tai, kas trukdo naujoms epochos galimybėms, jis praneša apie naujo gimimo, naujo ryto atėjimą.

Jis nėra nesusijęs su lytimi. Žinoma, Gabrielis yra Apreiškimo angelas. Bet kiti angelai skelbia vestuvių išsipildymą – būtent *Apokalipsės* ir daugelis *Senojo Testamento* angelų. Tarsi angelas būtų dar niekuomet neįkūnyto seksualumo pavaizdavimas. Lengvų dieviškų judesių (arba žygdarbių), dar nesubrendusio, neišsiskleidusio kūno. Visada kritę arba laukiantys Kristaus antrojo atėjimo. Meilės, nukankintos tarp čia ir kitur, likimas. Ar ne pirmosios meilės nuodėmės rezultatas, nuo pirmojo sodo, prarastojo daugaus rojaus laikų? Kūno likimas, dėl kurio, beje, kaltinamas Dievas! (Plg. „Laiškas paskutiniams krikščionims". *Amante marine*. Ed. de Minuit, 1980.)

Angelai – labai vikrūs pasiuntiniai, ir šiuo vikrumu jie sulaužo visas užtvaras, nutiesia kelią tarp Dievo ir pasaulio apvalkalų, mikrokosmoso arba makrokosmoso. Jie praneša, kad šitas kelias galimas žmogaus – ypač moters – kūnui. Jie vaizduoja kitą įsikūnijimą ir praneša apie jį, apie antrąjį kūno atėjimą. Nepasiekiami filosofijai, teologijai, moralei, angelai pasirodo pasiuntiniai tos etikos, kuriai atstovauja menas – skulptūra, tapyba arba muzika, – nors apie tai galima kalbėti tik kaip apie judesį, kuris juos reprezentuoja.

Jie kalba kaip pasiuntiniai, bet judesys išduoda jų „prigimtį". Judėjimas, kūno laikysena, ėjimas ten ir atgal tarp jųdviejų. Jie juda, pažadina iš kūno, sielos, pasaulio paralyžiaus, *apatijos*; jie suteikia muziką arba harmonizuoja transus, konvulsijas.

Jų prisilietimas – kai jie liečia – tarsi dievų. Didingi dėl savo malonės – kartu nepastebimi.

Vienas iš daugelio klausimų apie juos: ar jie gali būti kartu toje pačioje vietoje? Tradicinis atsakymas – ne. Šis klausimas, panašus į klausimą apie kūnų buvimą kartu toje pačioje vietoje ir priešingas jam, siejasi su seksualinės etikos klausimu. Gleiviškumas, be abejonės, įsivaizduojamas artimas angelui; kūno, kuris atskirtas nuo gleiviškumo, ir su juo siejamo judesio inercija artimesnė pasenusiam kūnui arba lavonui.

Seksualinė, arba kūniška, etika reikalautų, kad galėtų kartu būti angelas ir kūnas. Pasaulis, kurį reikėtų sukurti ar pertvarkyti... Nuo mažiausios iki didžiausios, nuo intymiausios iki politiškiausios prasmės, meilės tarp lyčių genezė dar neįvyko. Tai yra pasaulis, kurį reikia sukurti ir pertvarkyti tam, kad vyras ir moteris vėl galėtų arba pagaliau galėtų gyventi kartu, susitikti ir kartais apsigyventi toje pačioje vietoje.

* * *

Ryšys, jungiantis, vėl jungiantis vyrišką ir moterišką pradus, turi būti ir horizontalus, ir vertikalus, ir žemiškas, ir dangiškas. Kaip rašo vienas iš daugelio – Heideggeris – turi įvykti sąjunga tarp to, kas dieviška ir kas mirtinga. Lyčių susitikimas – šventė, šventimas, o ne ryšys, slaptas arba ginčytinas, kaip valdovo ir vergo. Ne susitikimas šešėlyje arba globoje Dievo Tėvo, kuris vienpusiškai sukurtų tvarką, būtų kurios nors vienos lyties nuolatinis atstovas.

Beje, pati kategoriškiausia pažanga ir nuosmukis Dievo vardu. Siekti absoliuto ar regresuoti iki begalybės aš galiu tik turėdamas Dievo buvimo garantiją. Taip mus moko tradicija, jos imperatyvai dar nėra nugalėti: jų griovimas veda į baisias paleistuvystes ir patologijas, išskyrus ypatingų įsimylėjusių partnerių atvejus. Ir vis dėlto... Nelaimė kartais

tuo neišvengiamesnė dėl to, kad trūksta dieviškumo, dievų į anapus atverto horizonto, tiek pat kaip ir *ribos*, kurią kitas gali arba negali peržengti.

Kaip pažymėti šią vietos ribą, jeigu ne lyčių diferencija? Tačiau norint įveikti jos etiką, reikia sudaryti kiekvienai lyčiai, kiekvienam kūnui, kiekvienai materijai galimą apsigyvenimo vietą. To reikia dėl praeities prisiminimo, ateities vilčių. Atminties, kuri lemia ryšį su dabartimi ir sutrikdo atspindžio simetriją, galinčią sunaikinti tapatumo skirtumą.

Reikia ir erdvės, ir laiko. Galbūt mes vėl gyvename epochą, kurioje *laikas turėtų perskirstyti erdvę*. Naujas pasaulio rytas? Imanencijos ir transcendencijos perdirbimas, niekuomet netyrinėtas šiuo aspektu – kaip *slenksčiu*: moters lytimi. Perėjimo prie *gleiviškumo* slenkstis. Perėjimas visuomet *pravertas* – anapus klasikinių prieštaravimų tarp meilės ir neapykantos, beformio skysčio ir ledo. Tai *lūpų* slenkstis: jos svetimos binariškiems prieštaravimams. Jos prispaustos viena prie kitos, tačiau jų niekuomet negalima susiūti. Bent jau realiai jos nesugeria pasaulio į save arba per save, nebent tapusios neteisėtai vartojamais daiktais. Jos priima, modeliuoja priėmimą, bet nei priima, nei redukuoja, nei praryja. Tarytum durys į geidulingumą. Nenaudingos, nebent tik kaip *vietos* nuoroda: kaip įprasta, netgi paties nenaudingumo vieta. Tiksliau tariant, netarnaujančios nei pradėjimui, nei malonumui. Moteriško tapatumo paslaptis? Susimąstymo apie save? Šios labai keistos tylos kalba?.. Pasikeitimo slenkstis ir sutikimas. Išminties užrakinta paslaptis? Tikėjimo ir pasitikėjimo kiekviena tiesa?

(Šios dvi poros lūpų sudėtos sudaro kryžių, tarsi kryžkelės *tarp* prototipas. Burnos ir lyties lūpos ne tos pačios krypties. Jos išsidėsčiusios atvirkščiai negu lauktume: „apatinės“ – vertikalios.)

Šiuo požiūriu kūno kraštai susijungia glėbyje, kuris peržengia visas poringo vaisingumo ribas ir kuris nerizikuoja paskęsti bedugnėje, – čia, jausmo kraštutinumuose (jie egzistuoja tiktai ateityje), kiekvienas save atranda erdvėje, apie kurią neįmanoma kalbėti, bet kuri sudaro ir gyvenimo, ir kalbos lankstų pamatą.

Tam reikia „Dievo" arba meilės, kuri tokia rūpestinga, nes dieviška. Kokios iki šiol niekuomet nėra buvę? Tokia meilė savo transcendencija nurodo ne čia ir ne šiuo metu, nebent kai kuriuose Dievo patyrimuose. Toks geismas nepakankamai įveikia kūnų proporcingumą ir neapima intymiausio gleivių kontakto. Šis pasikeitimas yra toks subtilus, kad tik didelis atkaklumas apsaugos jį nuo užmiršimo, sporadiškumo, gedimo, ligos arba mirties.

Ši jungtis dažnai yra pavesta vaikui – sąjungos simboliui. Tačiau, be vaiko, yra ir kitų sąjungos ženklų, kuriuose mylintieji atiduoda vienas kitam gyvybę arba mirtį. Atgimimas arba išsigimimas – galimi abu, kai susiję abiejų partnerių geismo intensyvumas ir giminystė.

O jeigu dieviškumas liudija šios paslapties jungtį – šio lyčių skirtumo *yra* ir *būti,* – ar geismas galėtų įveikti genealoginio likimo metamorfozes? Ir kaip? Kokios galios ji tikisi? Mat vis dėlto ji – įkūnyta. Kaip rasti tarp negimusio kūno, kuris neištikimas savo gimimui, idealistinio lankstumo ir genetinio apibrėžtumo matą meilei, kuria mes pereiname nuo mirtingųjų į nemirtinguosius? Kai kurie dievų, tapusių žmonėmis, Dievo, tapusio žmogumi, ir antrą kartą gimusiųjų figūros mums nurodo tam tikrą meilės kelią.

Ar kokia dalis lyčių skirtumo įvykdymo nebuvo nei išreikšta, nei perduota? Gal ji glūdi moteriškumo istorijos tyloje? Kokioje nors būsimoje moterų energijoje, morfologijoje, augime, žydėjime. Jau dabar ir visam laikui atvertoje

ateityje? Kol kas pasaulis skeptiškas šiam neįprastam adventui.

Versta iš: Luce Irigaray. *L'ethique de la différence sexuelle.* – Paris: Minuit, 1984.

Vertė RŪTA BABAVIČIŪTĖ

PAAIŠKINIMAI

ĮVADAS

[1] Hélène Cixous. „Sorties„. In *La jeune née*. Par Hélène Cixous et Catherine Clément. – Paris: Éditions Inédit, 1975, p. 63.

[2] *Feminism: The Essential Historical Writings*. Ed. by Miriam Schneir. – New York: Vintage, 1972, p. 76–82.

[3] Cit. pagal Thomas Laqueur. *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 197.

[4] Ibid., p. 22.

[5] Ibid., p. 6.

[6] Anderson, Bonie S. and Judith P. Zinsser. *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*, 2 volumes. – New York: Harper and Row, 1988, p. 400.

[7] *Lay Down Your Arms*. Ibid., p. 401.

[8] Ibid.

[9] Woolf esė nėra įtraukta į šią antologiją, nes ji jau išversta į lietuvių kalbą ir pateikta žurnale *Proskyna*, 1991/9(18); 1992/1(19).

[10] Žr. *Krantai*, rugsėjis/spalis, 1991.

[11] Žr. Anderson and Zinsser, op. cit., p. 429–431.

[12] Kate Millett. *Sexual politics*. – New York: Doubleday, 1969.

[13] Toril Moi. *Sexual/Textual Politics*. – New York: Methuen, 1985, p. 26.

[14] Laura Mulvey. *Visual and Other Pleasures*. – Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. viii.

[15] *Signs: Journal of Women in Culture and Society.* – University of Chicago Press. – Vol. 12, no. 4, p. 620.

[16] Žr. Emmanuel Lévinas. *Etika ir begalybė* (vertė A. Sverdiolas). – V., ALK/ Baltos lankos, 1994; t.p. žr. L. Irigaray. „Questions à Emmanuel Lévinas", in *Critiques* 22, Nov. 1990, dėl Lévino meilės ir moteriškumo sampratos kritikos.

LYNDA LANGE

[1] N. Kunas. *Senovės Graikijos legendos ir mitai.* – Kaunas, 1984, p.. 26.

[2] Žr. *Feminist Interpretations and Political Theory.* Ed. Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman. – Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1991, p. 11–28.

MOTERIS NĖRA PROTINGAS GYVŪNAS: APIE ARISTOTELIO REPRODUKCIJOS BIOLOGIJĄ

* Visos nuorodos į Aristotelį yra iš: *The works of Aristotle.* Ed. by J.A. Smith and W.D. Ross. – Oxford University Press: Oxford, 1908–1952.

[1] *De Generatione Animalium* 1910 m. vertimo pratarmėje Arthuras Plattas pažymi „keistą moteriškosios lyties nuvertinimą".

[2] Christine Garside-Allen. „Can a Woman be Good in the Same Way as a Man?" In *Dialogue* 10 (1971), p. 534–544.

[3] Garside-Allen, p. 536.

[4] Ibid., p. 537.

[5] J.H. Randall. *Aristotle.* – New York, 1960, p. 220, 242.

[6] Pavyzdžiui, Aristotelis išradingai įrodinėja, kad iš tikrųjų tai nepaaiškina panašumo, kurį turėtų paaiškinti, nes „jei mėsa ir kaulai yra sudaryti iš ugnies ir kitų panašių elementų, tai sėkla tikriausiai atsiranda iš elementų, o ne iš ko nors kito, nes neaišku, kaip ji galėtų atsirasti iš jų

derinio? Tačiau be šito derinio nebūtų ir panašumo. Jei vėliau kas nors vėl sukuria šį derinį, tai ne kas kita, kaip panašumo priežastis, bet tai nėra sėklos susidarymas iš kiekvienos kūno dalies" (722 a 34).

[7] Randall, op. cit., p. 41.

[8] Ibid., p. 46.

[9] Darwinas rašė: „Linnaeus ir Cuvier, nors ir labai skirtingi, buvo du mano dievai, bet, palyginti su senuoju Aristoteliu, jiedu tebuvo mokinukai" (*Life and Letters*, vol. iii, p. 252).

[10] Net Randallas, rašydamas 1960 m., pažymi Aristotelio klaidas dėl spontaninės generacijos, tačiau jo teoriją laiko „iš esmės korektiška"!

[11] Jaako Hintikka. „On the Ingredients of an Aristotelian Science". In *Noûs* 6, 55–69, MR 72.

[12] Ibid., p. 59.

[13] Ibid., p. 58.

[14] „Tyrimo objektas visuomet yra tikslas arba objekto funkcija: ką šios rūšies daiktas daro, kaip jis veikia. Toliau mokslui rūpi, kaip viskas tame objekte, visi faktai, pasireiškia, yra tarpusavyje susiję ir įtraukti į tam tikrą funkciją. Todėl svarbu išanalizuoti į tam tikrą funkciją įeinančius veiksnius. Taigi svarbu iš pat pradžių nustatyti normas: veikale *Apie sielą* – žinojimas, *Etikoje* – „protingas" ar inteligentiškas vyras. Norma visuomet yra ištobulinta veikla..." (Randall, p. 52).

[15] Kad neabejotute, jog tokia koncepcija atspindi svarbią tendenciją, prisiminkite Nietzsche's žavėjimąsi graikų civilizacija, kur „vienintelė moters paskirtis buvo gimdyti puikius, stiprius kūnus, kuriuose nenutrūkstamai gyvuoja tėvo charakteris". („Human All Too Human". In *The Complete Works of Nietzsche*. Trans. O. Levy. – New York, 1964, p. 238.)

[15] Randall, op. cit., p. 52.

[16] Marjorie Grene. „Aristotle and Modern Biology". In *Journal of the History of Ideas* 33, p. 395–424.

[17] Man buvo priekaištaujama, kad visas šis mano rašinys – klaida, neva tokios sąvokos kaip aktyvus ir pasyvus, vyriška ir moteriška ir net pranašumas ir menkumas yra tik metafizikos sąvokos ir nieko bendra su tikruoju menkumu ir pranašumu neturi. Turint tai galvoje, galima

atkreipti dėmesį į tai, kad vertėjas Arthuras Plattas pažymi, jog veikale *Apie gyvūnų kilmę* „vyras" ir „moteris" vartojami kaip *nekatrosios* giminės žodžiai ir angliškai jų tikrosios reikšmės negalima tiksliai perteikti. Šios iškamuotos idėjos yra pagrindas nuomonei, kad iš tikrųjų Aristotelis nebuvo seksistas ir kad, kalbėdamas apie tai, jog moterys nėra tobuliausios protingumo formos įkūnytojos, turėjęs galvoje tik „moterį" (aišku, nekatrosios giminės) ir nebūtinai tokiomis laikęs konkrečias moteris (moteriškosios giminės). Nežinia, ką tai galėtų reikšti, bet manoma, kad kažką gera moterims. Bet jei taip būtų, kodėl Aristotelis žengia dar toliau, prieidamas prie išvados, kad moterys yra menkesnės rūšies ir visuomenėje turi užimti žemesnę vietą. Galbūt jo turėta galvoje, kad iš politinio gyvenimo reikia išstumti tik „moterį" arba „moterišką principą". Jei taip, moterims nėra ko nerimauti. Palikusios savo „principus" namie, jos, kaip ir vyrai, matyt, gali įsitraukti į politiką.

PRUDENCE ALLEN R.S.M.

1 Prudence Allen, R.S.M. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution.* – Montréal: Eden Press, *1985, p. 2.*

2 Ibid., p. 3.

3 Ibid., p. 5.

4 Ibid., p. 4.

5 „ (...) nebėra nei vyro, nei moters: visi jūs esate Kristuje Jėzuje!" *(Gal 3,29)*

6 Elizabeth Schüssler Fiorenza. In *Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* – New York: Crossroads, 1990, p. 207–210.

7 Allen, op. cit., p. 234.

8 Ibid., p. 211.

9 Ibid., p. 218.

ŠV. AUGUSTINAS: TRYS LYČIŲ TAPATUMO TEORIJOS

[1] Augustine. *The City of God Against the Pagans*. – London and Cambridge, Mass.: William Heinemann, Ltd., and Harvard University Press, 1966, IV, 16.

[2] Augustine. *Confessions*. – Great Britain: Cox and Wyman Ltd., Penguin, 1981, IV, 16, p. 88.

[3] Augustine. *The City of God*, op. cit., XIII, 19.

[4] Ibid., XII, 17.

[5] Ibid. Taip pat žr.: „Mūsų Viešpats sakė, kad prisikėlus nebus vedybų. Jis nesakė, kad nebus moterų". Ibid.

[6] *De Libero Arbitrio* (The Free Choice of the Will). – Philadelphia: The Peter Reilly Company, 1937, skyrius 21, p. 379.

[7] Augustine. *The City of God*, op. cit., XII, 27. Taip pat žr. XIII, 19.

[8] Ibid. XIII, 24.

[9] Augustine. *The Trinity*. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1963, Knyga XII, skyrius 12, p. 354.

[10] Augustine. *Confessions*, op. cit. Knyga XII, 23.

[11] Augustine. *The Trinity*, op. cit. Knyga XII, skyrius 7, 10, p. 352.

[12] Ibid., XX, p. 355.

[13] Augustine. *De Genesis ad Litteram* („La Genèse au sense littéral"). In *Oeuvres*. – Paris: Desclée, De Brouwer, 1936, p. 323–325. Visas ištraukas iš šito teksto vertė autorė.

[14] Augustine. *The Trinity*, op. cit. Knyga XII, skyrius 7, p. 351.

[15] Aš esu dėkinga Tėvui Robertui Sokolowskiui už krikščioniškos minties apie Dievą radikalaus poslinkio išryškinimą. Žr. *The God of Faith and Reason*. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

[16] Augustine. *Confessions*, op. cit. Knyga V, 10.

[17] Ibid., knyga X, 6.

[18] Ibid., knyga XIII, 5.

[19] Augustine. *The Trinity*, op. cit. Knyga XII, skyrius 5.

[20] Žr. sk. IV: „St. Albert The Great": „Mariology".

[21] Augustine. *Letters*. – New York: Fathers of the Church, Inc, 1951, nr. 243, p. 224.

[22] Augustine. *The Trinity*, op. cit., III, sk. 9.

[23] Augustine. *De Genesis ad Litteram.*, op. cit., VI, v, 8, p. 455.

[24] Ibid.

[25] Ibid., VI, vi, p. 457–459.

[26] Augustine. *The Trinity*, op. cit., knyga XII, sk. 7, p. 351.

[27] Augustine. *De Genesis ad Litteram*, op. cit., IX, v, 9, p. 101. Taip pat žr. IX, ix, 15, p. 111; Augustine. *The City of God*, op. cit., XIV, 22.

[28] Augustine. *The City of God*, ibid., XII, 17.

[29] Ibid., XIV, 24.

[30] Augustine. *Letters*, op. cit., Nr. 190, vol. IV, p. 279–280.

[31] Augustine. *De Genesis ad Litteram*, op. cit., X, xxi, 47, p. 213–215. Ši abejonė yra pakartota laiške Honoratui: „Kas norėtų neapgalvotai griebtis nuomonės, kai atsiradimo būdas arba sielos ištakos yra paslėptos tokioje prigimties bedugnėje, kad yra geriau jų nuolatos ieškoti, kol mes esame šiame gyvenime, negu kokiu nors laiku tarti, jog mes jas suradome?" Žr. *Letters*, op. cit., vol. III, nr. 140, p. 84–85.

[32] Augustine. *The City of God*, op. cit., XII, 26.

[33] Augustine. *Confessions*, op. cit., III, 4.

[34] Augustine. *The City of God*, op. cit., VII, 1.

[35] Augustine. *De Ordino* (Divine Providence and the Problem of Evil). – New York: Cosmopolitan Science and Art Service Co., Inc., 1942, II, 18, 47.

[36] Augustine. *De Ordino*, op. cit., I, 11, 31.

[37] Ibid., I, 11, 32.

[38] Ibid., II, 17, 45.

[39] Ibid., II, 20, 52.

[40] Ibid., II, 1, 1.

[41] Augustine. *De Beata Vita* (Happiness – A Study). – Philadelphia: The Peter Reilly Company, 1937, p. 27.

[42] Ibid., 8, 10, 11, 16, 35.

[43] Ibid., 10. Taip pat žr.: „Mano motina turėjo silpną moters kūną, bet stiprų vyro tikėjimą". Augustine. *Confessions*, op. cit., IX, 4.

[44] Augustine. *Confessions*, op. cit., XIII, 32.

[45] Augustine. *De Genesis ad Litteram*, op. cit., XI, xlii, 58, p. 323. Taip pat žr. III, xxii, 34, p. 267–269.

[46] Augustine. *The Trinity*, op. cit. Knyga XII, skyrius 18, 13.

[47] Žr. *Beatification and Canonization*. Kn. *The Catholic Encyclopedia*, 1913 m. leidimas.

[48] Žr. Augustine. *De Libero Arbitrio*, op. cit., I, 13; taip pat Augustine. *De Beata Vita*, op. cit., 36.

[49] Augustine. *De Genesis ad Litteram*, op. cit., XI, xxxvii, p. 50.

[50] Augustine. *The City of God*, op. cit., XIV, 121, p. 397.

[51] Augustine. „Letter to Consecrated Virgins". Kn. *Letters*, op. cit., Nr. 211.

[52] Ibid., Nr. 35.

[53] Augustine. *The City of God*, op. cit., II, 19. Taip pat žr. I, 16, 18, 28 ir II, 2.

[54] Augustine. *Confessions*, op. cit., VIII, 7.

[55] Ibid., VIII, 9.

[56] Aurelijus Augustinas. *Pokalbiai su savimi* (vertė V. Stalioraitytė). – V., ALK, Aidai, 1994. Kn. I, X, 17, p. 79.

[57] Augustine. *De Libero Arbitrio*, op. cit., III, 10.

[58] Augustine. „Homilies sur l'évangile de St. Jean". In *Oeuvres*, op. cit., II, 14, p. 201–203. Išversta autorės, kaip ir visos šio kūrinio ištraukos.

[59] Ibid.

[60] Augustine. *Confessions*, op. cit., I, p. 16. Taip pat žr. Augustine. *Treatises on Marriage*. – New York: Fathers of the Church, 1955, skyrius 23, p. 45–46.

[61] Augustine. *Confessions*, op. cit., XIII, 34.

[62] Augustine. *De Genesis ad Litteram*, op. cit., II, xxii, p. 267 ir VIII, xxiii, 44, p. 277.

[63] Augustine. „Letters to Consecrated Virgins". Kn. *Letters*, op. cit., nr. 211.

JOAN KELLY

[1] *Une histoire des femmes est-elle possible?* Ed. Michelle Perrot. – Paris: Rivages, 1984.

[2] Žr. *Current Issues in Woman's History*. Ed. Arina Angerman et all. – London: Routledge, 1989.

[3] Michelle Perrot, Georges Duby. *L'histoire des femmes: l'Antiquité*. – Paris: Plon, 1991, p. 11.

[4] Ibid. p. 11.

[5] Žr., pavyzdžiui, istorikių Francine Pernoud, Nathalie Zemon Davis, Lynn Hunt darbą ir *Histoire de la vie privée*. Ed. Phillippe Aries and George Duby. – Paris: Senil, 1985.

[6] Ibid., p. 15.

[7] Žr. Toril Moi straipsnį šiame rinkinyje.

ANKSTYVOJI FEMINISTINĖ TEORIJA IR *QUERELLE DES FEMMES* 1400–1789

[1] Léon Abensour. *Histoire générale du féminisme*. – Geneva: Slatkine Reprints, 1979. Tai iš tiesų yra prancūzų feminizmo istorija. Taip pat, Abensour. *La femme et le féminisme avant la revolution*. – Paris: E.Leroux, 1923; Lula McDowell Richardson. *The Forerunners of Feminism in French Literature of the Renaissance: From Christine of Pisa to Marie de Cournay*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1929. Įsidėmėtina, jog šiame pavadinime ankstyvosios feministės yra veikiau „pirmtakės" negu tikros feministės.

Dėl anglų-amerikiečių tradicijos aš remiuosi veikiau daugumoje monografinių darbų glūdinčia ir kartais išreikšta orientacija, o ne bendrais istoriniais feminizmo vertinimais, bet Eleanor Flexner. *Century of Struggle: The Woman's Rights Movement in the United States.* – New York: Atheneum, 1970, yra geras tokio bendro amerikietiškojo feminizmo vertinimo pavyzdys. Išsamiausia, išties vienintelė bendroji feminizmo istorija yra darbas: Sheila Rowbotham. *Women, Resistance, and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World.* – New York: Vintage Books, 1974. Tačiau, kaip ji sako, tai yra moterų, pasiekiančių „revoliucinę sąmonę", istorija; tai nėra pačios feministinės teorijos istorija ir iš esmės ji neaprėpia ankstyvosios feministinės minties, kuri pralenkia arba peržengia revoliucinę tradiciją.

2 Tai yra literatūra apie *querelle des femmes*, cituota žemiau, išnaša 16.

3 Moira Ferguson. *First Feminists: British Women Writers from 1578–1799.* – Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, išeisianti, yra puikiausias tokių darbų pavyzdys, leidžiantis suvokti feministinių raštų gausą ir tęstinumą ankstyvuoju modernizmo laikotarpiu, nors ji domisi tik angliškai rašančiais autoriais. Aš esu labai dėkinga Moirai Ferguson už jaudinantį susirašinėjimą ir pokalbius apie jos darbą, už rūpestingą mano darbo išleidimą ir už galimybę pasinaudoti jos nepaskelbta medžiaga, kuria ji kilniai dalijosi su manimi. Taip pat žr. Hilda Smith. *Reason's Disciples: Seventeenth Century English Feminists.* – Urbana: University of Illinois Press, 1982, ir išeisiančią Ruth Perry parašytą Mary Astell biografiją. Kiti naudingi šaltiniai apie angliškus ankstyvojo feminizmo raštus yra darbai: Patricia Gartenberg ir Nena T.Whittemore. „A Checklist of English Women in Print, 1475–1640". In *Bulletin of Bibliography and Magazine Notes* 34, no I (January–March, 1977): 1–13; be to, Patricia Gartenberg nepaskelbta Anglijos renesanso moterų raštų antologija su įžanga, kuria ji taip pat kilniai pasidalijo su manimi; Allison Heisch, ed. *English Women in Print, 1475–1700,* iš dalies užbaigtas projektas, paremtas Huntingtono biblioteka; Mary R.Mahl ir Helene Koon. *The Female Spectator: English Women Writers before 1800.* – Old Westbury, N.Y., and Bloomington, Ind.: Feminist Press and Indiana University Press, 1977.

4 Oxford English Dictionary 1846 ir 1892 m. apibrėžė feminizmą kaip buvimą moteriška (*The Compact Edition of the Oxford English Dictionary* I:982, kaip ir *Dictionary of Philosophy and Psychology* I:311, 1901 m. leidimas). Tačiau 1906 m. *Dictionnaire de philosophie* apibrėžė feminizmą kaip

palankų požiūrį į moterų teises (p.521). Ellen Dubois savo tyrinėjime *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America* , 1848–1869. – Ithaca: Cornell University Press, 1978, nustatė, kad terminas „feminizmas" apie 1910 m. buvo apskritai vartojamas aprašyti šį politinį judėjimą ir kad jis pradėtas vartoti Prancūzijoje (asmeninis bendravimas). Linda Kealey, rašydama apie Kanados, bet taip pat apie Jungtinių Valstijų feminizmą, nustatė, kad terminas vartotas maždaug paskutiniajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje nurodant Naująsias Moteris. Ji taip pat pažymi, kad dabartinė moters istorija išgrynino terminą, skirdama įvairias feminizmo sroves (t.y. „motiniškąjį feminizmą"), tačiau visos jos pripažįsta moters teisę į visuomeninį vaidmenį ir teisę autonomiškai apsibrėžti (*A Not Unreasonable Claim: Women and Reform in Canada, 1880–1920's*. – Toronto: Women's Educational Press, 1979, p. 6–8).

Tokį išgryninimą jau galima surasti *The New International Encyclopedia* 8:441–447, 1915 m. leidimo straipsnyje. Šiame išsamiame ir sudėtingame Juliet Stuart Poyntz straipsnyje teigiama, kad terminas atsirado Prancūzijoje apie 1890 m., kad jis nuo tol anglų kalboje buvo vartojamas aprašyti pamatines „šiuolaikinio moterų judėjimo" idėjas, taip pat socialinius procesus, nulėmusius įvairias šių idėjų formas, t.y. socialistinį ir krikščioniškąjį feminizmą. Feminizmo ištakų randama socialinėse jėgose, transformuojančiose feodalinę visuomenę į modernią industrinę visuomenę ir dabartinėje demokratinėje mintyje, kuri lydėjo šią transformaciją. Christine de Pisan kūrinys *Cité des dames* vadinamas vienu pirmųjų feministinių darbų, kartu su keliomis knygomis davusių pradžią *querelle* (nors pats *querelle* neminimas). Sisteminiu požiūriu straipsnis formuluoja trečiąją konstitucinę feminizmo idėją, išdėstytą šiame straipsnyje. Pirmosios dvi yra numanomos: opozicija mizoginijai (socialinei ir kultūrinei) ir moterų supratimas veikiau kaip socialinės, o ne biologinės grupės. Trečioji kyla iš autorės pateikiamo feminizmo kaip visiško moterų išlaisvinimo rėmimo apibrėžimo.

5 Moira Ferguson pažymėjo tai pranešime „Thinking in Common, or Feminist Polemic: The Repossession of Another Genre for Women's Literary Tradition". Pranešimas perskaitytas MLA, 1979 m. gruodžio 30, San Franciske; taip pat *First Feminists* įžanga. Eilėraščiai, pjesės ir romanai yra kiti feministinių idėjų šaltiniai, kurių ypač gausu septynioliktame ir aštuonioliktame amžiais. Aš naudoju tik tuos, kurie yra *querelle* dalis.

6 Iki šiol standartinis teorinis lyties apibrėžimas yra pateiktas Gayle Rubin, kuri kalba apie „gimties/lyties sistemą" kaip apie tą „steigimų rinkinį, per kurį visuomenė transformuoja biologinį seksualumą į žmogiškos veiklos produktus ir kuriame šie transformuoti seksualiniai poreikiai yra patenkinami". Lytis yra socialiai nulemtas gimčių pasidalijimas... seksualumo socialinių santykių produktas", kuris „transformuoja patinus ir pateles į „vyrus" ir „moteris" („The Traffic in Women". In *Toward an Anthropology of Women*. Ed. Rayna Reiter Rapp. – New York: Monthly Review Press, 1975, p. 159; 179).

7 Du pagrindiniai faktoriai, galų gale nulėmę beginiško gyvenimo žlugimą, buvo 1) bažnyčios kaltinimai religine erezija ir amoralumu ir, net dar svarbiau, 2) tiek bažnyčios, tiek valstybės uždėtos ekonominės sankcijos. Nors beginės naudojosi bažnytine globa ir pasaulietinėmis privilegijomis, tokiomis kaip specialios teisės, žemės dovanojimai ir laisvė nuo tam tikrų mokesčių, tokios privilegijos nebuvo besąlygiškos. Gausūs įstatymai mėgindavo koreguoti *privilegia beguinalia* ekonomiškai apribodami begines. (Pavyzdžiui, 1287 m. Liege Sinodas išaiškino, kad tokios privilegijos skirtos tik toms beginėms, kurios uždirbdavo mažiau nei dešimt markių.) Daugelis įstatymų buvo tiesioginis gildijų skundų rezultatas, ypač šilko verpėjų ir lino bei vilnos audėjų, kurie piktinosi ekonomine beginių konkurencija. Varžantys XIV ir XV amžių įsakai nustūmė begines į ypatingą padėtį: viena vertus, iš jų laukta ir jos buvo skatinamos užsidirbti pragyvenimui ir jos paprastai imdavosi tokios veiklos kaip audimas, verpimas, karšymas, siuvimas, skalbimas, auklėjimas ir vaikų mokymas siekdamos išlaikyti save. Antra vertus, buvo piktinamasi ir trukdoma jų pastangoms tapti ar išlikti ekonomiškai savarankiškoms. Jų ekonominė padėtis toliau sunkėjo ar buvo žlugdoma, kai kaltinimai erezija teisino bažnyčios įvykdytą beginių nuosavybės užgrobimą. Žr. Ernest W.McDonnell. *The Beguines and Beghards in Mediavel Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*. – New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1954. Įdomų, bet šiek tiek romantizuotą viduramžių beginiško gyvenimo aprašymą žr. Gertrude Robinson. „The Beguines: A Study in the Vocations of Uncloistered Women". In *Dublin Review* 160 (London, 1917), p. 215–233. Naujesnė studija – Jean Claude Schmitt. *Mort d'une heresie* (Paris, 1978).

8 Rowbotham. *Women, Resistance and Revolution*, p. 21–30; Keith Thomas. „Women and the Civil War Sects". In *Past and Present* (April 1958): 42–62;

Christopher Hill. *The World Turned Upside Down.* – New York: Viking Press, 1972, p. 247–261.

9 Adrienne Rich sukūrė terminą nurodyti įvairioms moterų pasipriešinimo vyrų tironijai formoms, kurios „dažnai, nors ne visada, be teorijos" turi būti atrandamos kiekvienoje kultūroje ir laikotarpyje. „Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". In *Signs* 5, no. 4, Summer 1980, p. 652.

Kai kurios septyniolikto šimtmečio sektantės, tokios kaip anglų kvakerės Margaret Fell Fox, Elizabeth Hooton ir Elizabeth Bathurst, yra žinomos savo rašiniais bei savo visuomenine veikla ir laikėsi tvirtų feministinių pažiūrų. Tačiau aš tvirtinčiau, kad jų feministinėms idėjoms vis dar būdingas religinis sektantiškumo kontekstas. Apskritai ankstyvosios feministinės veikėjos sprendė reikalus, kurie apėmė moterų interesus, tuo tarpu teoretikes įkvėpdavo tikrai feministinis reikalas, bet jos nematė, kaip jį galėtų spręsti socialinis judėjimas ar visos moterys.

10 Dvi ryškios buržuazinės ar aristokratinės daugumos ankstyvųjų feminisčių teoretikių kilmės išimtys yra pseudonimiškos veikalo *The Women's Sharpe Revenge* (London, 1640) autorės Mary Plepė ir Joane Mušeika, kurios teigia esančios verpėjos (bet žr. žemiau, išnašą 30, dėl galimos vyriškos šio veikalo autorystės). Taip pat Mary Collier, kuri parašė *The Woman's Labour: An Epistle to Mr. Stephen Duck* (London, 1739), buvo skalbėja.

11 Jacobui Burckhardt'ui, Renesanso istorikų seniūnui, Petrarca buvo „vienas pirmųjų tikrai modernių žmonių" (*The Civilization of the Renaissance in Italy*, 1860. – London: Phaidon Press, 1950, p. 179). Taip pat žr. Pierre de Nolhac. *Petrarque et l'humanisme*, vol. 2. – Paris, 1907. Vėlesni vertinimai laiko jį pereinamąja figūra, draskoma dėl modernių, pasaulietiškų idėjų ir pažiūrų, kurias jis patyrė ir išreiškė. Pvz., žr. Ernst Cassirer. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* – New York: Harper and Row, 1963, p. 15, 37–38; Paul Oskar Kristeller. *Eight Philosophers of Italian Renaissance.* – Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1964, p. 13: „Petrarca buvo tiek viduramžiškas, tiek šiuolaikiškas, ir, kaip jis kartą pats pareiškė, jis žiūrėjo atgal ir pirmyn vienu metu, lyg būtų prie dviejų šalių sienos".

12 „Ką graikai vadino „paideia", mes vadiname „studia humanitatis", nes dorybingas mokymas ir auklėjimas yra būdingi žmogui, todėl mūsų

protėviai romėnai vadino juos „Humanitas". Battista Guarino. *De ordine docendi et studendi.* In: William Harrison Woroward, ed. *Vittorino de Feltre and Other Humanist Educators.* – New York: Columbia University, Teachers College, 1963, p. 177. Taip pat žr. įžangą.

[13] Boccaccio. *Concerning Famous Women,* išversta ir įžanga Guido Guarino (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1963), p. xxxvii, 87, 131, 217.

[14] Apie barningas moteris žr. Allison Heisch. „Queen Elizabeth I and the Persistence of Patriarchy". In *Feminist Review* (February 1980): 45–46. Taip pat žr. Margaret King. „Thwarted Ambitions: Six Learned Women of the Italian Renaissance". In *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 59, no. 3 (Fall 1976): 280–304; „The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418–1466)". In *Signs* 3, no. 4 (Summer 1978): 807–822; „Book Lined Cells". In Petricia Labalme, ed. *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past.* – New York: New York University Press, 1980, p. 66–90.

[15] Christine de Pisan. *The City of Women,* I. 3, 4; II. 53. Originali *Livre de la cité des dames* (1404) tebėra nepaskelbta iki šios dienos nepaisant jos didelio paplitimo ir poveikio. Aš naudojuosi Brian Anslay vertimu *The Boke of the Cyte of Ladys* (London, 1521). Aš sumoderninau rašybą ir, kur būtina, šio teksto žodžius, kaip kad dariau su kitais ankstyvaisiais angliškais rašiniais, kuriuos cituoju.

Standartinė Christine biografija yra kn. Marie–Joseph Pinet. *Christine de Pisan, 1364–1430: Ėtude biographique et litéraire.* – Paris, 1927. Glaustą šiuolaikinį jos kūrybos vertinimą žr. Susan Groag Bell. „Christine de Pizan: Humanism and the Problems of a Studiuos Women". In *Feminist Studies* 3, nos. 2–4 (Spring/Summer 1976): 173–184. Aš nepasinaudojau jos teisinga Christine pavardės rašyba, nes jos prancūziška versija yra tokia žinoma, nors ir verčia klaidingai manyti, jog Christine kilusi iš Pisa. Taip pat žr. Rose Rigaud. *Les idées féministes de Christine de Pisan.* – Neuchatel: Attinger Frère, 1911.

[16] Christine vaidmuo nėra deramai įvertintas literatūroje apie *querelle* pirmiausia todėl, kad šie darbai daugiausia dėmesio skiria autoriams vyrams. Hinman Dow žvelgė į *Damų miestą* kaip į „moteris ginančios literatūros pradžią, kuri turėjo patvirtinti naują susidomėjimą senu klausimu", bet ji nepagrindė savo nuomonės. (*The Varying Attitude toward Women in French Literature of the Fifteenth Century.* – New York:

Institute of French Studies, 1936, p. 128). Emile Telle taip pat pažymėjo, kaip Christine perorientavo viduramžišką bažnytinį ginčą apie vedybas į ginčą apie moteris; *L'Óeuvre de Marguerite d'Angoulême, Reine de Navarre et la Querelle des Femmes.* – Geneva: Slatkine Reprints, 1969, p. 9–43.

Be to, kas išdėstyta aukščiau apie ankstyvąją *querelle* istoriją žr. Richardson. *Forerunners of Feminism,* ir Francis Lee Utley. *The Crooked Rib: An Analytical Index to the Argument about Women in English and Scots Literature to the End of the Year 1568.* – Columbus: Ohio State University Press, 1944. Ruth Kelso aprėpia daug Italijos ir šiek tiek Europos ir Anglijos Renesanso literatūros darbe *Doctrine for the Lady of the Renaissance.* – Urbana: University of Illinois Press, 1956. Be Fergusono *First Feminists,* apie vėlesniąją anglišką literatūrą žr. Caroll Camden. *The Elizabethan Woman.* – Houston: Elisevier Press, 1952; *The Cambridge History of English Literature* 3: 99–102; Doris May Stenton. *The English Woman in History.* – New York: Schocken Books, 1977, p. 127–151, 205–208, 292–298. Puikią socialinę XVII a. *querelle* Prancūzijoje analizę žr. Carolyn Lougee. *Le Paradis des Femmes: Women, Salons, and Social Stratification in Seventeenth–Century France.* – Princeton: Princeton University Press, 1976. Katharine Rogers darbe *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature.* – Seattle: University of Washington Press, 1966 aprėpia antikos, viduramžių ir naujųjų amžių mizoginiją, taigi didelę ginčo mizoginiškosios pusės dalį.

[17] Christine de Pisan. *Oeuvres Poétiques* , ed. M.Roy. – Paris: Société des Anciens Textes Françaises, 1886–1896, 2: 1–27. Adrienne Block parodė, kad panašiai plėtojosi prancūziškos dvaro dainos, kuriose riteriškus jausmus penkioliktame ir šešioliktame šimtmečiuose išstūmė šiurkščiai perteikiamos prievartavimo ir gundymo temos, perimtos iš liaudies dainų („Images of Women in Sixteenth–Century French Popular Songs" rankraštis).

[18] Apie *querelle de la Rose* žr. Charles F.Ward. *The Epistles on the Romance of the Rose and Other Documents in the Debate.* – Chicago: University of Chicago Press, 1911. Taip pat Dow. *The Varying Attitude toward Women,* ir Richardson. *Forerunners of Feminism.*

[19] *Epitre au Dieu d'Amours* iš *Oeuvres Poétiques,* 2: 1–27. Geras tokių klerikalinių atkalbinėjimų, kurių daugelis rėmėsi Teofrasto *De nuptiis* , pavyzdys buvo tai, ką rašė Florencijos humanistas Leonas Battista

Alberti: „Niekada negalima jos [moters] mylėti be kartėlio, baimės, nelaimės ir rūpesčio. Piktdžiugiškas padaras, duotas mums gamtos pernelyg gausiai, tad jokios vietos nėra be jų; jeigu mylėsite jas, jos kankins jus ir mėgausis išlaikydamos jus sau, atplėšusios jus nuo jūsų pačių ir jūsų dvasios". Tai yra Walterio Mapo dvylikto šimtmečio kūrinio *Dissuasio Valerii* atpasakojimas kn. *Leon Battista Alberti: Opere volgari*, ed. C.Grayson (Bari: Laterza, 1966), 2: 372. Alberti taip pat parašė vieną iš žinomiausių vedybas ir šeimą garbinančių traktatų, kuriame klasikinės mizoginijos formos sustiprina ir suteikia naują pavidalą viduramžiškiems požiūriams.

20 Sunku įvertinti Christine įtaką, kol neatliktas platus *querelle* tyrimas. Tačiau jos argumentai ir istorinis veikalo *Damų miestas* turinys įvairuodamas iš naujo pasirodo beveik visuose moterų ir vyrų autorių vėlesniuose gynimuose.

Martin Le Franc citavo Christine kaip moters pavyzdį savo labai įtakingame darbe *Le Champion des dames* (1440–1442). Tą patį veikale *La louange du mariage et des femmes vertueuses* (1534) darė Pierre Monnier de Lesnauderie, aiškiai rekomenduodamas jos *Damų miestą*. Panašiai kaip Christine, Francois de Billon statė „tvirtovę" moterims, panaudodama garsias moteris kaip savo „bokštus" veikale *Le Fort inexpugnable de l'honneur du sexe féminin* (1555), taip pat moteris paskelbė žemdirbystės, karybos, literatūros ir t.t. išradėjomis. Apie šiuos darbus žr. Richardson. *Forerunners of Feminism*, p. 38–42, 64–65, 90–100. Citadelės, arba tvirtovės, idėja taip pat įkvėpė Daniel Tuvil parašyti *Asylum Veneris: or, A Sanctuary for the Ladies* (London, 1616).

21 „Sophia", *Man Superior to Woman*. In *Beauty's Triumph; or, The Superiority of the Fair Sex Invincibly Proved* (London, 1751). Tai yra feministinės literatūros kūrinys, apimantis mizoginiškas banalybes.

22 Apie tokios literatūros pasikartojamumą ir pyktį nuo graikų ir romėnų per viduramžius ir ankstyvuoju naujųjų amžių laikotarpiu (taip pat ir devynioliktame bei dvidešimtame šimtmečiuose) žr. Rogers. *The Troublesome Helpmate*. Šioje literatūroje apstu cinizmo, pradedant tokiais pagarsėjusiais autoriais kaip Benas Jonsonas bei Pope ir baigiant tokiais nešvankiais pamfletistais kaip Josephas Swetnamas. Pateikdamas tik vieną pavyzdį, po keturių su puse puslapio apie moterų ištvirkimą ir kitus nusikaltimus Restauracijos autorius Robertas Gouldas priduria:

„Ir dabar, jeigu tiek daug Pasauliui yra atskleista,
Pagalvok apie didžiules Talpyklas, kurios yra paslėptos,
Kada į savo Tualetus jos pasišalina,
Kur liepsnojantis Dirgintuvas sužadina geismą
Ir paklusnūs kambariniai šunys ėda meilės ugnį..."

Po to nesustojant iki neišvengiamų įsčių, „godžių kaip žiojėjantis kapas", kuris priima „žmones, šunis, liūtus, lokius, visokį šlamštą,/ Tačiau jis niekada nešauks – užtenka" (*Love Given O're*, 1682). Tai yra satyra prieš moteris, kuri išprovokavo Sarah Fyge Field Egerton parašyti *The Female Advocate* (1687). Abu kūriniai yra kn. *Satires on Women*. Augustan Reprint Society, no. 180 (Los Angeles: University of California, 1976).

[23] Pavyzdžiui, Gratian du Pont. *Controverses des sexes masculins et feminin* (1534), ir Acidalius Valens. *Dissertation paradoxale, où l'on essaye de prouver que les femmes ne sont pas des créatures humaines* (1595). Abu šie pagrindiniai *querelle* kūriniai apibendrinti Richardsono *Forerunners of Feminism*, p. 66–71, 143–145.

[24] Tai yra įprastas požiūris literatūros istorijose. Emille Telle, pavyzdžiui, nerado „tikros" mizoginijos nei klerikalinėse bjaurėjimosi moterimis ir vedybomis išraiškose, nei *querelle* (*L'Oeuvre de Marguerite d'Angoulême*). Net ankstyvojo *querelle* tyrinėtoja moteris smarkiai teisino jo mizoginiją kaip „konvencinį pritarimą populiariai madai" ir „literatūrinę pozą" (Dow. *The Varying Attitude toward Women*, p. 114, 115). Nėra būdo ginčytis su šia nuostata, išskyrus paklausti, ką galvotų vyrai, jei moterys porą šimtmečių kurtų literatūros rinkinį, skleidžiantį pasibjaurėjimą vyrais ir vedybomis, po to modifikuotų jį į apibendrintą paniekos vyrams išraišką dar keturiems šimtmečiams. Ar tai būtų „tik literatūros" reikalas?

[25] Rachel Speght. *A Muzzle for Melastomus* (London, 1617), p. 23.

[26] Agrippa įteikė savo *De nobilitate* Austrijos princesei Margaritai 1529 m., nors parašė jį keleriais metais anksčiau. Jį Mediči dvare 1599 m. išplatino Ludovico Domenichi, ir šią versiją savo ruožtu Williamas Bercher–Barkeris įtraukė į savo *Nobylytte of Woman*, dedikuotą 1559 m. karalienei Elizabeth. Italijoje Eleonora Aragonietė, kaip Feraros hercogienė, paskatino ankstyvą *De laudibus mulierum* XV a. devintajame dešimtmetyje. Werneris L.Gundersheimeris pateikia gerą šio kūrinio turinio ir

šaltinių apibendrinimą savo veikale „Bartolommeo Goggio: A Feminist in Renaissance Ferrara". In *Renaissance Quarterly* 33, no. 2 (Summer 1980): 175–200. Nelaimei, jis nelygina jo su Christine kūriniu *Cité des Dames*, kuriuo jis, atrodo, smarkiai remiasi, tik daro išvadą (neteisingai), kad Goggio yra „pažangesnis" savo feminizmu negu ji. Tasso sukūrė panašų kūrinį Mantua hercogienei, garbindamas jos ir kitų moterų valdovių „vyriškas" dorybes. Karalienė Ona Bretanietė paskatino keletą prancūziškų moterų apgynimų šešioliktojo amžiaus šešto dešimtmečio pradžioje, taip pat ir Boccaccio knygos apie garsias moteris vertimą, o Margarita Navarietė vėliau šiame šimtmetyje paskatino daugiau tokių darbų.

27 Apie Goyshnhill žr. Camden. *The Elizabethan Woman*, p. 241–271.

28 Trys Sophia kūrinio dalys yra *Woman Not Inferior to Man* (1739), *Man Superior to Woman* (1739), kuri paneigia pirmąją, ir *Woman's Superior Excellence over Man* (1740), kuri yra labai įtikinantis tos pozicijos pateikimas, argumentuojamas sąmojingai ir aistringai. Trys dalys sujungtos į *Beauty's Triumph* (London, 1751).

Kai Rachel Speght viešai iškėlė Josepho Swetnamo šmeižtus, kad į juos atsakytų savo *Muzzle for Melastomus* (1617), už tai, jog ji taip daro kituose dviejuose atsakymuose Swetnamui, ją kritikavo feministės „Ester Sowernam" ir „Constantia Munda". Patricia Gartenberg nurodė man, kad Speght gynėsi nuo kaltinimų, jog kartoja šmeižtus apie moteris, vėlesniuose rašiniuose neigdama taip padariusi.

29 Marie de Romieu. *Brief discours, que l'excellence de la femme surpasse celle de l'homme* (Paris, 1591). Žr. Richardson. *Forerunners of Feminism*, p. 123–125.

30 Galima tyrinėti kai kurių pseudonimiškų atkirčių vyrišką autorystę, tokių kaip ankstyviausiojo angliško pavyzdžio *Jane Anger Her Protection for Women* (London, 1589) ir 1640 m. apsišaukusių verpėjų Mary Plepės ir Joane Mušeikos *The Women's Sharpe Revenge*. Pasak Utley *The Crooked Rib*, p. 314, Jane Anger traktatas buvo taip pat atsakas į dingusį pamfletą. „Senmergės" nukreipė savo kūrybą prieš Johną Taylorą, „kuris parašė tuos šmeižikiškus pamfletus, vadinamus Kadagio ir Šunobelės paskaitomis".

Dėl bibliografijos apie abu kūrinius ir dėl Tayloro kaip galimo *The Women's Sharpe Revenge* autoriaus žr. Ferguson. *First Feminists*. Aš mačiau

tik nepilnas šio kūrinio kopijas, jis nutrūksta 214 puslapiu. Aišku, kad autorius (ai?) šiek tiek mokėjo lotyniškai, bet kartu paprastos metaforos ir pagyrūniška kalba atitinka jų tariamą lygį. Jane Anger vardas nebūtinai pseudonimiškas. Tuo laiku gyveno pora Jane Anger, bet buvo įrodyta, kad kūrinį parašė vyras parodistas, galbūt Johnas Lyly. Žr. Helen Andrews Kahin. „Jane Anger and John Lyly". In *Modern Language Quarterly* 8, no. 1 (March 1947): 31–35.

31 Rachel Speght. *A Muzzle for Melastomus and Certain Queries to the Baiter of Women* (London, 1617). Apie jos gyvenimą ir kūrybą žr. DNB 18, p. 429, ir Ferguson. *First Feminists.*

Ester Sowernam parašė *Ester hath hang'd Haman* (London, 1617), o Constantia Munda – *The Worming of a Mad Dogge* (London, 1617). Apie Swetnamo ginčą žr. Camden. *The Elizabethan Woman*, p. 241–271; Stenton. *The English Woman in History*, p. 204–208.

32 Joseph Swetnam. *The Araignment of Lewde, Idle, Froward and Inconstant Women* (London, 1615), p. 40. Swetnamo *Araignment* buvo labai populiarus, nuo 1615 iki 1690 m. išėjo jo dvylika leidimų. Londone net buvo pastatyta, galbūt Th. Heywoodo (1620), pjesė, pavadinta *Swetnam the Woman–Hater, Arraigned by Women.*

33 Ester Sowernam. *Ester hath hang'd Haman*, p. 44–45.

34 Constantia Munda. *Worming of a Mad Dogge*, p. 1–5.

35 „Eugenia", *The Female Advocate* (1699). Žr. Stenton. *The English Woman in history*, p. 204–208.

36 Mary Chudleigh. „To the Ladies". In *First Feminists.* Sprintas buvo nekonformistinis dvasininkas. Jo pamokslas buvo paskelbtas metais vėliau negu *The Bride–Woman's Counsellor* (London, 1700). Ledi Chudleigh atsakas yra *The Ladies Defense; or, a Dialogue between Sir John Brute, Sir William Loveall, Melissa, and a Parson* (London, 1700).

37 Daugumos britų feministinių autorių ištraukas, analizę, biografines apybraižas žr. Ferguson. *First Feminists.*

38 Laura Terracina. *Discorse sopra tutti li primi canti d'Orlando Furioso* (1550). Žr. Kelso. *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, p. 5–37.

39 Lucrezia Marinella cituoja Moderatos Fonte *Il merito delle donne* (1600) keletą kartų, bet atmeta jos argumentą už lygybę dėl moters pranašumo

prieš vyrus. (*La Nobiltà et l'eccellenza delle donne co' dıffetti, e mancamenti de gli huomini.* – 1600; Venetia, 1621). Biografinę apybraižą žr. *Enciclopedia e Biografica e Bibliografica Italiana* 2, ser. 6: 9–10; Antonio Belloni. *Il Seicento: Storia letteraria d'Italia.* – Milan: Vallardi, 1958,9: 198–199.

[40] Marinella. *La Nobiltà delle donne*, p. 161–180.

[41] Margarita Navarietė sudarė laiškų knygą, „kad apgintų savo lytį nuo neteisėtos paniekos", kuri dingo, bet buvo apibendrinta vėlesniame kūrinyje. Gabrielle Suchon visiškai feministinės pažiūros yra išdėstytos jos *Traité de la Morale et de Politique* (Paris, 1693) ir kūrinyje, labai panašiame į Mary Astell to meto darbą *Reflections upon Marriage, Du Célibat Volontaire ou la vie sans engagements* (Paris, 1700), kuriame Suchon gina vienišą moterų gyvenimą.

Richardson. *Forerunners of Feminism,* ir Kelso. *Doctrine for the Lady of the Renaissance* cituoja kaip promoteriškas rašytojas poetę Louise Labé, Hélinsenne de Crenne, pirmojo autobiografinio romano *Epistres Familiers* (Paris, 1538), *Epistre III,* autorę už jos vyro pažiūrų kritiką; Madeleine Des Roches *Oeuvres* (1579), „Epistre aux dames, Ode 3" už raginimą moteris rašyti, ypač prieš jų kaltintojus; Charlotte de Brachart už jos nuomonę 1604 m. veikale *Harengne,* jog vyrai atima iš moterų išsilavinimą, kad išpūstų savo laimėjimus. Pastaroji nuoroda yra nepilna, ir aš nesugebėjau jos atsekti. Be abejonės, yra daug kitų dar nežinomų moterų, kurios įsitraukė į *querelle,* kai kurios iš jų yra minimos mums žinomų moterų raštuose.

[42] Marie de Gournay. *Grief des Dames* (1676), kn. *La Fille d'alliance de Montaigne: Marie de Gournay,* ed. Mario Schiff. – Paris: Librarie Honore Champion, 1910, p. 89–91, 94–95. Marie de Gournay leidėjas ir biografas, rašydamas 1910 m., vis dar sakė „tai tik moteris". Jis pasijuto „nekantriai šaukiantis" su jos amžininkais; jis pripažino, kad „ši mergaitė laikosi išdidžiai kaip vyras (!), bet galų gale ji įkvepia... tam tikrą pagarbą". Tačiau ne per daug pagarbos. Profesorius Schiff jautėsi priverstas nurodyti, kad panelės de Gournay mokymosi kaina buvo tai, kad ji nepažino nei jaunystės, nei grožio. Ji buvo skolinga už savo „mažą nemirtingumą" veikiau draugystei su Montaigne'u negu tam, ką nuveikė pati. Net jos nesėkmės (kaip galime įtarti) nepriklausė jai asmeniškai. Polemikoje *„ištikima savo lyties taktikai,* ji remiasi jausmais kaip įrodymais ir simpatijomis kaip argumentais" (ibid., p. 45, I, 8, 25; kursyvas – *J.K.*).

[43] Catherine Macaulay. *Letters on Education* (Dublin, 1740), p. 130–131.

[44] Constantia Munda. *Worming of a Mad Dogge*, p. 16; Speght. *Dedicatory Epistle*.

[45] Mme Galien, de Château-Thierry. *Apologie des Dames appuyée sur l'histoire* (Paris, 1737). Marrie Armande Jeanne Gacon-Dufour. *Mémoire pour le sexe féminin, contre le sexe masculin* (London, Paris, 1787). Mme de Coicy. *Les Femmes comme il convient de les voir, ou Apperçu de ce que les femmes on été, de ca qu'elles sont, et de ce qu'elles pourroient être* (London and Paris, 1785). Žr. Abensour. *Histoire générale du féminisme*, p. 175.

[46] Mary Hays. *Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women* (1789, New York: Garland Publishing, 1974). Mary Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Women* (1792, New York: W. W. Norton and Co., 1967).

[47] Christine de Pisan. *The City of Women*, I, 1.

[48] Ibid., III. 1.

[49] Ibid., I. 2, II. 13. Niekas nepralenkė Christine aprašymo, kaip pereinama prie feministinės sąmonės, iki pat galingų Mary Daly formuluočių mūsų dienomis, ypač kn. *Beyond God the Father*. – Boston: Beacon Press, 1973, p. 13–55. Remdamasi teologine, egzistencine tradicija, Daly rašo apie judėjimą per abejonę ir „suskilusią sąmonę" prie feministinės pozicijos ir apie „drąsą būti", reikalingą laikantis tos vietos ant vyrų dominuojančios kultūros ir visuomenės „ribos".

[50] Christine de Pisan. *The City of Women*, I. 9, 13.

[51] Mary Astell. *Some Reflections upon Marriage, with Additions*, 4th ed. (London, 1730), p. 74.

[52] Drake. *An Essay in Defence of the Female Sex*, p. 20–25; Anna Maria van Schurman. *The Learned Maid; or, Whether a Maid May be a Scholar?* (London, 1659), p. 23–41; Marinella. *La Nobiltà delle donne*, p. 181–182; Sophia. *Woman Not Inferior to Man*, p. 28.

[53] Schurman. „Letter to John Beverovicius". In *The Learned Maid, p. 38–39.*

[54] *„Desideranto alcuno di adempire le sue sfrenate voglie, et non potendo per la temperantia, et continentia di quelle, subito si sdegna, et adira: e adirato dice tutti quei mali, che son possibili a ritrovarsi, si come di cosa odiosa, et pessima"* (Marinella. *La Nobiltà delle donne*, p. 145).

[55] Ibid., p. 40, 146–147.

[56] *Women's Sharpe Revenge*, p. 109. Derėtų įvertinti didesnį moters pozicijos abstraktumą. Jos kaip valdinės galėjo pažinti ir pulti priespaudos struktūras, o ne tik asmenis kaip jų prispaudėjus.

[57] Astell. *Some Reflections upon Marriage*, p. 120.

[58] „Mat moteris yra tarsi nepilnavertis vyras" (*De Generatione Animalium*, II, 3 (737A25–30). „Moteris yra tarsi vyras impotentas (...), nes ji verda katameniją [menstruacines išskyras], o ne sėklą" (ibid., I, 20 [728a18–20]. Žr. *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Rosee (Oxford: Clarendon Press, 1908–1931). Žr. Maryanne Horowitz studiją apie šias ir susijusias Aristotelio ištraukas, kur jis prilygina moteris eunuchams. „Aristotle and Woman". In *Journal of the History of Biology* 9, no. 2 (Fall 1976): 183–213.

[59] *Female Rights Vindicated; or, the Equality of the Sexes Morally and Physically Proved* (London, 1758), p. 114–120.

[60] Mary Astell. *A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their True and Greatest Interest*, I dalis (1694; 2d ed. corrected., London, 1659), p. 48.

[61] Sophia. *Woman Not Inferior to Man*, p. 20. Taip pat žr. Sophia atpasakojimą. In *Female Rights Vindicated*, p. 47, 51.

[62] Astell. *Some Reflections upon Marriage*, p. 76.

[63] Marinella. *La Nobiltà delle donne*, p. 47–48.

[64] Christine rėmėsi Šventųjų gyvenimais, taip pat Boccaccio moterų pagonių biografijomis. Pats Boccaccio daugiausia rėmėsi Valerijumi Maksimu, Livijumi Higinu ir Tacitu (Guarino. Įvadas į *Concerning Famous Women*, p. xxix). Jo *De claris mulieribus* pradėjo moterų istorinių biografijų tradiciją – nebūtinai feministinę, – kuria galėjo remtis ir rėmėsi vėlesni gynėjai, einantys Christine taku. Vespasiano, didis penkioliktojo šimtmečio biografas, parašė panašų į Boccaccio kūrinį apie moteris, kuris kol kas nepaskelbtas. Ferraroje 1497 m. Fra Jacopo de Bergamo paskelbė rinkinį pasakojimų apie senovės ir to meto moterų gyvenimus. Anglijoje Thomas Heywoodas parašė dvi tokias moterų istorijas septynioliktojo amžiaus penktajame dešimtmetyje. George'as Ballardas, skųsdamasis, kaip neprisimenami didžiausieji moterų laimėjimai, sudarė garsų Anglijos moterų nuo 1400 iki 1752 m. biografijų rinkinį (dabar išleistas

iš naujo Ruth Perry). Moterys taip pat prisidėjo prie šio žanro, į kurį, suderintą su feministine perspektyva, kilusia iš gynimų, galima žiūrėti kaip į ankstyviausią moterų istorijos formą. Kaip tik tokie darbai yra Mary Scott. *The Female Advocate* (London, 1744) ir Mary Hays. *Female Biography*, 6 vols. (London, 1803). Beveik visi šie kūriniai vis dar yra geri šaltiniai moterų istorikams. Apie „gerbtinų moterų" biografijas kaip moterų istorijos pirmtakes žr. Natalie Zemon Davis. „Women's History in Transition: The European Case". In *Feminist Studies* 3, nos. 3 – 4 (Spring/Summer 1976): 83–103.

65 Sophia. *Women's Superior Excellence*, p. 110.

66 Astell. *Some Reflections upon Marriage*, p. 121. Autoriai vyrai, sako *Femalle Rights Vindicated* autorė, yra „iš anksto nusistatę savo naudai, jų lyties dorybės ir pranašumai visur perdedami; moterų nuopelnas yra nuvertinamas ir nužeminamas dėl priešingo intereso" (p. 48).

67 Ibid.

68 Puikų Boccaccio ir Christine palyginimą žr. „Christine de Pizan".

69 Christine de Pisan. *The City of Women*, I.

70 Dėl pasakojimų apie amazones ir kaip jais buvo remiamasi, žr. Abby Kleinbaum. *The War against the Amazons*. – New York: McGraw Hill, 1983. Kaip nurodo šis darbas, Christine rekonstravo aštuonių šimtmečių amazonių tautos istoriją savo kūrinyje apie visuotinę istoriją, tvirtindama, jog ši seniausia žinoma valstybė įrodo, kad moterys gali gerai valdyti. Žr. Christine keturtomį *Le Livre de la Mutacion de Fortune*, ed. Susan Solente (1403; Paris: Picard and Co., 1959–1966), ypač vol. 3, p. 5–19. Taip pat žr. *The City of Women*, I. 19.

71 Apie Christine 1429 m. poemą žr. *Ditié de Jehanne d'Arc*, ed. A.J. Kennedy and K. Barty (Oxford: Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 1977). Apie panelės de Gournay poemą žr. Schiff. *La Fille d'alliance*, p. 35. Cituodama savo Eneidų vertimą, ji nurodo Jeanne d'Arc kaip „cette illustre Amazone instruicte aux soins de Mars/... Vierge elle ose affronter les plus fameux querriers" (*Egalité des Hommes et des Femmes*. In Schiff, p. 74, 71).

72 Ester Sowernam. *Ester hath hang'd Haman*, p. 19. Puikią lingvistinę/istorinę studiją apie Boadicea atminties išsaugojimą dviprasmiškame

„dyke" arba „bull-dyke" termine, žr. Judy Grahn. „The Queen of Bulldikery". In *Chrysalis* 10 (1980): 35–42.

73 Apie Christine ir kitas pirmąsias moteris istorikes žr. Natalie Zemon Davis. „Gender and Genre: Women as Historical Writers". In *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, p. 153–182.

74 Ester Sowernam. *Ester hath hang'd Haman*, p. 19–21.

75 Christine de Pisan. *The City of Women*, I. 13.

76 Jos knyga apie karybą išversta į anglų kalbą tokiu pavadinimu: *The Book of Faytes of Arms and Chivalrie*; žr. Bell. „Christine de Pizan", p. 180.

77 Apie Italijos moteris žr. mano „Did Women Have a Renaissance?", aukščiau minėtas 2 sk. Apie Anglijos ir Prancūzijos aristokratiškas moteris atitinkamai žr. Stenton. *The English Woman in History*, p. 251–252 passim, ir Abensour. *Histoire générale du féminisme*, p. 147–151. Apie moteris kaip europietiškų armijų dalį, ne tik kaip stovyklų sekėjas ir pagalbininkes, bet kaip kovotojas, žr. Barton Hacker. „Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance". In *Signs* 6, no. 4 (Summer 1981): 643–671.

78 Kn. Mahl and Koon. *The Female Spectator*. Aristokratiško pasipiktinimo moters pašalinimu „iš visos Galios ir Valdžios" pavyzdžius žr. Cavendish kreipimąsi į Cambridge'ą ir Oxfordą, reikalaujantį lygaus išsimokslinimo moterims, ir jos „Female Orations" kn. *Philosophical and Physical Opinions* (London, 1655) bei *Orations of Divers Sorts* (London, 1662). Apie Cavendish žr. DNB 3: 7–9 ir Ferguson. *First Feminists*.

79 Marie de Gournay. *Egalité*, p. 66ff.

80 Laiškas *The Women's Sharpe Revenge*. Apie Megę žr. Patricia Gartenberg. „An Elizabethan Wonder Woman: The Life and Fortunes of Long Meg of Westminster". In *Journal of Popular Culture* 17 (Winter 1983): 49–59.

81 Feminisčių požiūrį, kad karingos moterys ir moterys valdovės pačiu savo egzistavimu paneigia „prigimtinį" moters nesugebėjimą valdyti, iš karto įvertino ir ryžtingai paneigė vėlesniame komentare vienas iš *querelle* mokslininkų vyrų. Remdamasis, kaip ir jos, amazonėmis, jis manė, kad „moterų gynėjai, atrodo, norėjo suteikti moterims kai kuriuos iš bruožų, kurių natūralus paveldėtojas yra lytis" (Utley. *The Crooked Rib*, p. 51).

[82] Tuo tarpu, kai religinės kalvinistinės Ženevos institucijos pozityviai tarnavo moterims, pavyzdžiui, jos respublikoniškos institucijos smarkiai jas ribojo. Žr. E. William Monter. „Women in Calvinist Geneva, 1550–1800". In *Signs* 6, no. 2 (Winter 1980): 189–209.

Knygos apie šeimą ir elgesio knygos moterims yra geri šių viduriniosios klasės ir klasikinių respublikoniškų pažiūrų šaltiniai. Viduramžių elgesio knygomis buvo siekiama paversti vyrus riteriškais ir „kilniais" aristokratiškoms damoms, o tryliktojo amžiaus pabaigoje jos pradėtos skirti mergaičių ir moterų pratinimui prie šeimos gyvenimo, pritariant buržua bei kilmingiems vyrams. Žr. Thomas F. Crane. *Italian Social Customs of the Sixteenth Century*. – New Haven: Yale University Press, 1920, p. 358–360. Vienas žinomiausių šio žanro pavyzdžių penkioliktojo šimtmečio Florencijoje yra Leono Battista Alberti kūrinys *Della Famiglia* (1434). Savo skyriaus apie namų ekonomiją modeliu Alberti paėmė Ksenofonto Atėnų šeimos galvos paveikslą, ypač jo vaikonuotakos pratinimą paklusti savo vyrui ir šeimos galvai. Bet jo nukrypimai nuo Ksenofonto *Oeconomicus* taip pat yra pamokantys. Alberti pažiūros yra labiau paniekinančios, derinančios dvasininko ir ankstyvojo kapitalisto požiūrius. Jis itin griežtai kalba apie erotinę meilę ir tinginystę, kurias abi projektuoja į moteris ir supranta kaip grėsmę „vyriškam darbui". Žr. mano apžvalgas leidiniuose: *Italica* 53, no. 2 (1976) ir *Renaissance Quarterly* 20, no. 4 (Winter 1967): 483–484. Puikų vertimą žr. *The Albertis of Florence: Leon Battista Alberti's Della Famiglia*, trans. Guido A. Guarino. – Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 1971.

Šios rūšies angliški namų traktatai, kylantys iš apeliavimo į pirklių ir amatininkų klasę, remiasi Wyclifu, kuris, kaip tikima, buvo XIV a. traktato *Of Weddid Men and Wifis and of Here children* autorius. Populiariausias iš angliškų darbų apie moterų šeimynines pareigas buvo Gentian Hervet išverstas Ksenofonto *Treatise of Housholde* (London, 1532), kurio iki 1573 išėjo šeši leidimai. Žr. Louis B. Wright. *Middle-Class Culture in Elizabethan England*. – Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1935, p. 201–227. Puritonai smarkiai prisidėjo prie šio žanro plėtojimosi Anglijoje XVI ir XVII a. Apie puritoniškus traktatus žr. Camden. *The Elizabethan Woman*.

[83] Labai reikia studijos apie valstybės formavimosi ryšį su moterų padėtimi ankstyvųjų naujųjų amžių Europoje. Pavyzdžių galima rasti kelių rūšių

darbuose. Apie moteris, darbą ir šeimą žr. Natalie Zemon Davis. *Society and Culture in Early Modern France.* – Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1975; Joan Kelly. „Family Life: A Historical Perspective". In *Household and Kin*; Louise A. Tilly and Joan W. Scott. *Women, Work, and Family.* – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978, – visi turi nuorodas į tolesnius darbus. Lawrence Stone. *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500–1800.* – New York and London: Harper and Row, 1977, plačiai apžvelgia Anglijos politikos ir šeimos raidą ir turi turtingą bibliografiją. Apie vienišų moterų, gyvenančių visuomenės paribyje, persekiojimą dėl raganavimo žr. E. William Monter. „Pedestal and Stake: Courtly Love and Witchcraft". In *Becoming Visible: Women in European History*, ed. R. Bridenthal and C. Koonz. – Boston: Houghton Mifflin, 1977, p. 119–136; taip pat jo biografinę esė „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects". In *Journal of Interdisciplinary History* 2 (1972): 435–451. Apie ekonominę ir socialinę istoriją – Carlo Cipolla. *Before the Industrial Revolution: European Sociaty and Economy, 1000–1700,* 2d ed. – New York.: W. W. Norton and Co., 1980, su tolesnėmis nuorodomis. Apie teisę – Frederick Pollock and Frederick W. Maitland. *The History of English Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1898); J. Bellamy. *Crime and Public Order in England in the Later Middle Ages.* – London: Routledge and Kegan Paul, 1973; Michael R. Weisser. *Crime and Punishment in Early Modern Europe.* – Sussex, England: Harvester Press, 1979.

84 Camden. *The Elizabethan Woman,* p. 254.

85 Spenser. *The Faerie Queen,* V. 5, 25.

86 Žr. Allison Heisch puikų Elizabeth kaip „garbingo vyro" atskleidimą darbe „Queen Elizabeth I and the Persistence of Patriarchy". In *Feminist Review* (February 1980): 45–46. Kaip barningos moters sąvoką naudojo Renesanso humanistai ir apie jos destruktyvų poveikį mokytoms moterims žr. King. „The Religious Retreat of Isotta Nogarola".

87 Violet A. Wilson. *Society Women of Shakespeare's Time* . – New York: E. P. Dutton, 1925, p. 177.

88 Stenton. *The English Woman in History,* p. 142.

89 Dėl jo reikšmės šį epizodą dar reikia gerai išstudijuoti ar išanalizuoti. Apie tai galima rasti: Wright. *Middle-Class Culture,* p. 492–493; Camden.

The Elizabethan Woman, p. 263; Willson. *Society Women of Shakespeare's Time*, p. 176–177, 206–208, 211, 214–215, 220–222; David Harris Wilson. *King James VI and I*. – New York: Oxford University Press, 1956, p. 304.

Patricia Gartenberg įdomiai pamini ginkluotas ir kitais atžvilgiais „vyriškas" paskutinių dviejų šešioliktojo šimtmečio dešimtmečių triukšmingas mergaites, pavadintas pagal Thomaso Middletono pjesę *The Roaring Girl* (1611). Žr. „Shakespeare's Roaring Girls". In *Notes and Queries* 27, no. 2 (April 1980): 174–175. Ji domisi Mege iš Westminsterio ir tokiomis moterimis, kurios buvo smuklininkės, skalbėjos ir t. t. Septynioliktojo šimtmečio trečiajame dešimtmetyje Jamesui rūpėjo „vyriškos" aukštuomenės moterys. Žemiau cituojami Chamberlaino pranešimai ir pamfletai primena tai nurodydami jų liberalias nuolaidas, pavyzdžiui, skundai, kaip moterų drabužis paslepia rango skirtumus. V. A. Wilson ir D. H. Wilson taip pat žvelgia į Jameso kampaniją kaip į pastangą pažaboti dvaro damų prie Elizabeth turėtą galią.

90 Johnas Chamberlainas, Jameso I dvaro istorikas, kn. *Three Pamphlets of the Jacobean Antifeminist Controversy*. – Delmar, N.Y.: Scholars' Facsimiles and Reprints, 1978. Žr. Barbara J. Baines įžangą, p. vii.

91 Mažiau nei po mėnesio Jameso dvaro istorikas pranešė: „Mūsų pamokslininkai nuolatos griaudėja apie moterų įžūlumą ir begėdiškumą, kad padėtų reikalui, artistai panašaus ėmėsi darbo, taip pat baladės ir baladžių dainininkai... ir jeigu visa tai nepadės, Karalius grasina užsipulti jų vyrus, tėvus ir draugus, kurie turi ar privalėtų turėti joms valdžią, ir priversti juos už tai mokėti" (ibid., p. vii).

92 Autorius rašo apie plačiakraštę skrybėlę ir „lengvabūdišką" plunksną; apie prancūzišką švarką, „visą atsegiotą iki pagundos, vientisą, kad paslėptų nukrypimus, ir itin trumpą liemenę, kad padarytų lengviausią kiekvieną pasimėgavimo veiksmą". Šios moterys taip pat demonstravo „šiurkščiausių trumpų garbanų gėdą"; jos nešiojo kardus vietoj virbalų ir žirgliojo ne „kukliais mostais, bet priminė milžinų manierą" (*Hic Mulier*. In *Three Pamphlets*, A4v).

93 William Prynne. *The Unloveliness of Love-Locks* (1628), cituojama Camden kn. *The Elizabethan Woman*, p. 226.

94 Wilson. *Society Women*, p. 4.

95 Apie šią madą žr. Camden. *The Elizabethan Woman*, p. 224.

[96] Lillian Faderman aprašo moterų transvesticizmą ankstyvųjų naujųjų amžių Europoje kn. *Surpassing the Love of Men.* – New York: William Morrow, 1981:, p. 47–62. Apie kai kurias mišraus rengimosi simbolines prasmes ir panaudojimą ankstyvųjų naujųjų amžių Europoje žr. Natalie Zemon Davis. „Women on Top". In *Society and Culture,* p. 121–151. Derėtų prisiminti kaip mišraus rengimosi istorijos dalį ir jo keliamą grėsmę, kad šeštame šio amžiaus dešimtmetyje per reidus po Niujorko (linksmybių) barus moterys būdavo areštuojamos, jeigu nedėvėjo bent jau dviejų moteriškos aprangos detalių.

[97] Chamberlain. *Hic Mulier,* B. 2.

[98] Chamberlain. *Haec Vir,* B4v.

[99] Chamberlain. *Mulde Sack,* Bv–B2.

[100] Chamberlain. *Hic Mulier,* C2v.

[101] Apie Jameso kuklios moters idealą ir jo prabangą reguliuojantį įstatymą prieš abiejų lyčių nešiotą geltoną apykaklę žr. Willson. *King James,* p. 303–304. Apie Anne Turner žr. Edward Francis Rimbault, ed. *The Miscellaneous Works in Prose and Verse of Sir Thomas Overbury.* – London: J. R. Smith, 1856, p. xxxvii, xxxix, ixiii, Wilson. *Society Women,* p. 200–205.

[102] Apie šį epizodą žr. Ballard. *Memoirs,* p. 445–460; Stenton. *The English Woman in History,* p. 220–28.

[103] Turtingos moterys užsisakydavo moterų knygas ir užsakydavo jas moterims, ir tai buvo kitas būdas jas šelpti XVIII a. Anglijoje (Stenton. *The English Woman in History,* p. 241). Fergusono *First Feminists* šiek tiek nušvies moterų tinklus ankstyvųjų naujųjų amžių laikotarpiu Anglijoje, bet reikia daug darbo atskleidžiant paramos ryšius tarp feminisčių. Mes bent jau žinome, kad, pavyzdžiui, Christine rašė apie moterų grupes, su kuriomis ji kalbėjosi „kaip moteris", o Constantia Munda minėjo grupę moterų, su kuriomis ji aptarinėjo savo kūrybą. Daugelis ankstyvųjų feminisčių pažinojo viena kitą asmeniškai; jos rašė dedikacijas viena kitos knygoms, kaip Marry Astell – ledi Wortley Montague; jos susirašinėjo, kaip Bathsua Makin ir Anna Maria van Schurman, ir jos paminėdavo viena kitos mokymus savo gynimuose, kaip Lucrezia Marinella minėjo Moderatą Fonte, o Sophia – Lucreziją Marinella.

[104] *Essay in the Defence of the Female Sex* (London, 1696), kadaise priskirtas Mary Astell, buvo ginčijamas kaip jos, ir iš tiesų jis nesiderina su jos tonu ir keliomis jos idėjomis. Moira Ferguson tarp kitų priskiria jį Judith Drake.

[105] Astell. *Some Reflections upon Marriage*, p. 71.

[106] Ibid., p. 136–137, 146–147.

[107] Astell užbaigė savo knygos apie vedybas priedą prašymu karalienei Anne suteikti laisvę moterims, visiškai sujaudinta vizijos, ką tai sukeltų: „moterys surastų kelią į garbę, kuriuo eitų tik paniekinti ir nusižeminę". Karalienės Anne vadovavimas galėtų atverti kelią tūkstantmečiui, kai tironiškas viešpatavimas, kurio niekad nenumatė prigimtis, nebepavers ilgiau nenaudingais, jei ne žalingais, pusės žmonijos darbštumą ir protą!" (ibid., p. 178–180).

[108] Būtų naudinga žinoti feminisčių raštų leidimų skaičių ir nustatyti, kurių autores įtraukė vėlesnieji rašytojai arba kuriuos nurodydavo moterys skaitytojos. Šie kūriniai neabejojamai parašyti moterų naudai, ir, juos skaitydama, aš jutau, kad jie buvo taip pat parašyti *moterims*, bet mums reikia atskleisti, kas iš tikrųjų buvo jų skaitytojai ir kokie buvo tinklai moterų, rėmusių tokius projektus.

[109] Harriet Taylor. „Enfranchisement of Women" (1851). In *Essays on Sex Equality: John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*. Ed. Alice S. Rossi. – Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 102; Mary Beard. *Woman as Force in History: A Study in Traditions and Realities*. – New York: Collier Books, 1962, p. 287–295; Helen Diner. *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*. – Garden City, N.Y.: Anchor Press, Doubleday, 1965; Elizabeth Gould Davis. *The First Sex*. – Baltimore, Md.: Penguin Books, 1971.

[110] Abensour. *Histoire générale du féminisme*, p. 180ff; Ruth Graham. „Loaves and Liberty: Women in the French Revolution". In Bridenthal and Koonz. *Becoming Visible*, p. 236–254; Elizabeth Racz. „Women's Rights in the French Revoliution". In *Science and Society* 16, no. 1 (Spring 1952): 151–74.

CHRISTINE DE PISAN

1 Toks Marijos traktavimas, pagrįstas jos – Dangaus karalienės ir Bažnyčios autoriteto žemėje simboliu, aptartas Marinos Wasner knygoje *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (London: Picador, 1976, 1990). Žr. Julios Kristevos esė „Stabat Mater" šioje knygoje, kur Marija traktuojama kaip moteriškos, nepatriarchalinės galios simbolis.

2 Žr. Prudence Allen straipsnio įvadą.

MARY WOLLSTONECRAFT

1 Robert Filmer. *Patriarcha and Other Political Works*. Ed. Peter Laslett. – Oxford: Basil Blackwell, 1949. Cituota iš: Melissa Butler. „Early Liberal Roots of Feminism". In *Feminist Interpretations and Political Theory*. Ed. Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman. – Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1991, p. 81.

2 Dž. Lokas. *Esė apie tikrąją pilietinės valdžios kilmę, apimtį ir tikslą* (vertė A. Degutis) – V.: Mintis, 1992, p. 15.

3 Butler, op. cit., p. 83.

4 Lokas, op. cit., p. 73.

5 Butler, op. cit., p. 81.

MOTERŲ TEISIŲ APGYNIMAS

1 Charles Maurice de Talleyrand–Perigord (1754–1838) – įžymus prancūzų diplomatas, savo aiškaus proto ir lankstumo dėka sugebėjęs pasitarnauti Prancūzijos politikai vienu iš audringiausių jos gyvavimo etapų.

1791 m. sausio mėnesį jis atsisakė Autuno vyskupijos, motyvuodamas tuo, kad dėl politinės veiklos negalėjo jai skirti pakankamai laiko ir per visą vyskupavimo laikotarpį tesilankė vieną kartą. 1791 m. balandžio

mėnesį jis oficialiai buvo ekskomunikuotas, nes, jau atsisakęs vyskupystės, dar įšventino tris naujus vyskupus.

2 Talleyrand'o pranešimas Steigiamajame susirinkime apie visuomeninį švietimą *Rapport sur l'Instruction Publique, fait au Nom du Comité de Constitution* (Paris, 1791). Dabartinis Prancūzijos privalomas nemokamas švietimas iš esmės remiasi prieš 150 metų Talleyrand'o pasiūlytu modeliu.

3 Kai kurios 1791 m. Prancūzijos Konstitucijos dalys buvo ratifikuotos dar 1789 m. Užsakymas ją parašyti buvo duotas po to, kai 1789 m. birželio 20 d. Nacionalinis susirinkimas vadinamąja Teniso Korto priesaika įsipareigojo nesiskirstyti tol, kol nebus priimta naujoji Konstitucija.

4 Wollstonecraft turbūt turi galvoje Paryžiaus salonus, kuriuose šeimininkavo inteligentiškos ir įtakingos moterys. Jos, pasak Duffo Cooperio, „buvo ne tik elegancijos, bet ir etikos, politikos bei visų menų autoritetai. Nė vienas vyras negalėjo iškilti neremiamas salono, kuriame viešpatavo moterys" (*Talleyrand*. – New York, 1932, p. 19).

5 Daroma aliuzija į seksualinę ištikimybę ar net monogamiją, nes gyvuliai paprastai turi vieną partnerį, bent jau tol, kol užaugina jauniklius. Prancūzai nebuvo tokie skrupulingi.

6 Turbūt tai laisvas vertimas iš Talleyrand'o *Rapport*: „sur quel principe l'un des deux pourroit-il en être désherité par la Societé protectrice des droits de tous?" (op. cit., p. 9).

7 Pagal 1791 m. Prancūzijos Konstituciją piliečiais buvo laikomi tik vyrai, sulaukę 25 metų amžiaus. Moterys balsavimo teisę gavo tik 1944 metais.

8 Graikų mitologijoje Pandora buvo pirmoji moteris. Iš smalsumo ji atidarė skrynią, kurioje slypėjo visos žmonijos blogybės, ir išleido jas į pasaulį.

9 *Lk* 16, 8: „Šio pasaulio vaikai apsukresni tarp panašių į save negu šviesos vaikai".

10 Pasak Mahometo, moterys neturi sielos ir pomirtinio gyvenimo.

11 Pirmojoje redakcijoje parašyta: „... moteris apskritai žemesnė negu vyras. Vyras siekia jos, moteris paklūsta – tai yra gamtos dėsnis, ir neatrodo, kad jis būtų laikinai sustabdytas ar panaikintas moters labui. Šio fizinio pranašumo negalima nuneigti – tai yra kilni prerogatyva!"

[12] Thomas Day *Sandford and Merton* (London, 3 tomai, 1786–1789) pasakoja apie Tomuką Mertoną, išlepintą, turtingą vaiką, kurį Heris Sandfordas, neturtingas, bet principingas vaikinukas, laiko savo draugu. Juos mokydamas, misteris Barlow dažnai pasakoja įvairias istorijas moralės temomis. Vieną iš jų palankiai mini Wollstonecraft trečiame skyriuje.

[13] Žodis „natūraliausia" čia reiškia, kad viduriniojí klasė yra nesugadinta titulų, turtų, nuosavybės ir todėl, kaip tvirtina ir Addison bei Steele, labiausiai pasiduoda lavinimui ir auklėjimui.

[14] Formuluodama ilgus sakinius.

[15] Hamletas sako Ofelijai: „Jūs muistotės, strypinėjate, šveplenate, visaip pravardžiuodamos dievo sutvėrimus, ir savo ištvirkavimą dangstote neišmanymu" (V.Šekspyras. *Dramos. Sonetai* – V.: Vaga, 1986, p. 399).

[16] „Žaismingas rašytojas – aš neatsimenu jo pavardės – klausė, ką gali veikti moteris, sulaukus keturiasdešimties?" [Wollstonecraft pastaba]. Autorė turbūt daro aliuziją į lordo Mertono žodžius Fanny Burney populiariame romane *Evelina*: „Aš nesuprantu, dėl ko gyvena moteris, turinti daugiau nei trisdešimt metų: jinai tiktai trukdo žmonėms".

[17] Čia jinai turi omeny Jean-Jacques'o Rousseau *Emilis, arba Traktatas apie švietimą* ir dr. John Gregory *Tėvo palikimas, skirtas savo dukroms.*

JOHN STUART MILL

[1] Žr. „Marital Slavery and Friendship". In: *Feminist Interpretations and Political Theory*. Ed. M.L. Shanley, Carole Pateman. – Pennsylvania: Pennsylvania University Press: 1991, p. 165.

[2] *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. – Princeton: Princeton University Press, 1991.

[3] Shanley, op. cit., p. 173.

[4] Žr. Prudence Allen teksto apie Šv. Augustiną įvadą.

[5] Shanley, op. cit., p. 177.

GEORG SIMMEL

[1] Simmelio cit., Claude Javeau. „Georg Simmel: un aperçu". *Cahiers du GRIF–Georg Simmel, no 40.* – Paris: Editions Tierce, 1989.

[2] Žr. David Frisby. *Georg Simmel.* – London: Tavistok, 1984.

[3] *GRIF,* op. cit.; Introduction, 40, p. 5.

[4] Georg Simmel. *On Women, Sexuality and Love.* – New Haven: Yale, 1984.

[5] *GRIF,* op cit., 63.

[6] Jaques Laqueur. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud.* – Cambridge, Mass.: Harvard, 1990.

[7] Ibid., p. 154.

[8] *GRIF,* op. cit., p. 81–82.

SIMONE DE BEAUVOIR

[1] Simone de Beauvoir. *Le deuxiéme sexe.* – Paris: Gallimard, 1949. – Vol. I, p. 14.

[2] Žr.: Michaell Walzer. *Kritikų draugija* (vertė L. Jonušys). – V. ALK/Pradai, 1992.

MITAI

[1] „...Moteris – tai ne tuščias vyro pakartojimas, bet užburta terpė gyvybingai vyro ir gamtos sąjungai. Ji išnyktų – ir vyrai liktų vieniši, svetimšaliai be dokumentų atšiauriame pasaulyje. Ji pati žemė, iškelta į gyvenimo viršūnę, žemė, virtusi jautria ir džiaugsminga; žemė be jos vyrui kurčia ir negyva", – rašo Michel Carrouges veikale „Moters galia" („Les pouvoirs de la femme". In *Cahiers du Sud,* no 292).

[2] *Gyvenimo Kelio etapai.*

[3] „Dainuosiu žemę, visuotinę motiną, rymančią ant tvirtų pamatų, garbingą pramotę, kuri maitina savo dirva visa, kas gyva", – sakoma

Homero himne. Eschilas taip pat šlovina žemę, kuri „gimdo visas būtybes, jas maitina, paskui vėl gauna vaisingą sėklą".

4 Tiesiogine prasme moteris yra Izidė, vaisinga gamta.

5 Žr. toliau mūsų studiją apie Montherlantą, kuris įkūnija pavyzdinį tokio elgesio variantą.

6 Demetra – *mater dolorosa* tipas. Bet kitos deivės – Astartė, Artemidė – žiaurios. Kali laiko rankoje kaukolę, pripiltą kraujo. „Ką tik nužudytų tavo sūnų galvos kybo lyg vėrinys ant tavo kaklo... Tavo siluetas gražus kaip lietaus debesų, tavo kojos nudažytos krauju", – sako indų poetas.

7 *Libido metamorfozės.*

8 Skirtumas tarp mistinių bei mitinių tikėjimų ir įsigalėjusių individualių įsitikinimų matyti, beje, iš šio fakto: Lévi-Straussas nurodo, kad „jauni Nimebago vyrai lanko savo meilužes, naudodamiesi paslaptimi, kuriai jas pasmerkia izoliacija menstruacijų metu".

9 Šero gydytojas man nurodė, kad regione, kur jis gyvena, negaluojančioms moterims draudžiama įeiti į pievagrybių veisyklą. Dar ir šiandien diskutuojama, ar šie prietarai turi kokį nors pagrindą. Vienintelis faktas, kurį gydytojas Binet priskiria jų naudai, yra Schinko pastebėjimas (Vigny cituotas). Schinkas matęs, kaip negaluojančios tarnaitės rankose nuvytusios gėlės; pyragėliai su mielėm, kepti šios moters, pakilę tik tris centimetrus vietoj penkių kaip paprastai. Šiaip būtų ar taip, šie faktai gana skurdūs ir gana neaiškiai nustatyti, jeigu atsižvelgsime į svarbą ir universalumą šių tikėjimų, kurių kilmė aiškiai mistinė.

10 Cit. iš C. Lévi–Strauss. *Les Structures élémentaires de la Parenté.*

11 Mėnulis – vaisingumo šaltinis. Jis pasirodo kaip „moterų valdovas"; dažnai tikima, kad, pasivertęs vyru ar žalčiu, poruojasi su moterimis. Žaltys yra mėnulio epifanija; jis išsineria iš savo odos ir atsinaujina, jis nemirtingas, tai jėga, dalijanti vaisingumą ir žinojimą. Tai jis saugo šventuosius šaltinius, gyvybės medį, jaunystės versmę ir t. t. Bet jis taip pat yra atėmęs iš žmogaus nemirtingumą. Pasakojama, kad jis poruojasi su moterimis. Persų, taip pat ir rabinų aplinkos tradicija teigia, kad menstruacijos atsirado po pirmosios moters santykių su žalčiu.

12 Rabelais vyriškąją lytį vadina gamtos artoju. Matėme religinę ir istorinę falo–norago, moters–vagos sugretinimo kilmę.

13 Iš čia kyla galia, kovose priskiriama skaistuolėms, pavyzdžiui, valkirijoms, Orleano mergelei.

SHERRY ORTNER

1 Žr.: Michelle Z. Rosaldo. „Moral/Analytic Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science". In *Interpretive Social Science*. Ed. P. Rabinov and W.S. Sullivan. – Berkeley: University of California Press, 1983.

2 Simone de Beauvoir. *Le deuxième sexe*. – Paris: Gallimard, 1949, p. 109.

3 Claude Lévi-Strauss. In *Les structures élémentaires de la parenté*. – Paris: PUF, 1949.

4 *Woman, Culture and Society*. Ed. by Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere. – Stanford: Stanford University Press, 1974.

5 Žr.: *Sex and Temperament in Three Primitive Societes*. – New York: New American Libray, 1935.

6 *Women of the Forest*. – New York: Columbia University Press, 1974.

7 Rosaldo and Lamphere, op. cit., p. 14.

AR MOTERS IR VYRO SANTYKIS TOKS KAIP GAMTOS IR KULTŪROS?

1 R.G.H. Siu. *The Man of Many Qualities*. – Cambridge, Mass., 1968, p. 2.

2 Žinoma, yra tiesa, kad IN, moteriškasis pradas, turi neigiamą valentingumą. Bet vis tiek daosizme yra absoliutus *in* ir *jang* papildomumas, pripažinimas, kad pasauliui išlikti reikia abiejų pradų lygiaverčio veikimo ir sąveikos.

3 Kai kurie antropologai gali laikyti šį įrodymo tipą (socialiniai-struktūriniai dariniai, kurie aiškiai, arba *de facto*, neįsileidžia moterų į tam tikras grupes, atima iš jų vaidmenis ar visuomeninę padėtį) antro įrodymo tipo potipiu (simboliniai nepilnavertiškumo formulavimai). Aš

sutikčiau su šiuo požiūriu, nors dauguma socialinių antropologų tikriausiai išskirtų du tipus.

[4] Robert Lowie. *The Crow Indians.* – New York, 1935, p. 61.

[5] Ibid. p. 44.

[6] Ibid. p. 60

[7] Kol mes kalbame apie įvairių rūšių neteisingumus, galėtume pažymėti, kad Lowie slapta pirko šią iškamšą, patį švenčiausią genties daiktą, iš jos sargo, Susiraukšlėjusio veido, našlės. Ji paprašė 400 dolerių už iškamšą, bet ši kaina buvo „toli gražu ne pagal Lowie lėšas", ir galiausiai jis gavo ją už 80 dolerių (Robert Lowie. *The Crow Indians.* – New York, 1935, p. 300).

[8] Su visa reikiama pagarba Lévi-Straussui (1969, a, b ir *passim*).

[9] Sherry B. Ortner. „Sherpa Purity". In *American Anthropologist* 75 (1973), p. 49–63.

[10] Simone de Beauvoir. *The Second sex.* – New York, 1953, p. 60.

[11] Ibid., p. 24.

[12] Ibid., p. 24–27.

[13] Ibid., p. 239.

[14] Ibid., p. 58–59.

[15] Ibid.

[16] Claude Lévi-Strauss. *The Elementary Structures of Kinship.* Trans. J.H. Bell and J.R. von Sturmer; ed. R. Needham. – Boston, 1969, p. 496.

[17] Beauvoir, op. cit., p. 59.

[18] Semantinė teorija vartoja reikšmės motyvacijos sąvoką, aprėpiančią įvairius būdus, kuriais reikšmė gali būti priskiriama simboliui dėl tam tikrų objektyvių to simbolio savybių, o ne dėl šališkos asociacijos. Tam tikru atžvilgiu visas šis straipsnis yra moters kaip simbolio reikšmės motyvacijos tyrinėjimas, klausiant, kodėl moteriai gali būti nesąmoningai priskiriama kaip artimesnės gamtai prasmė. Trumpą įvairių reikšmės motyvacijų tipų išdėstymą žr.: Stephen Ullman. „Semantic Universals". In Joseph H. Greenberg ed. *Universals of Language.* – Cambridge, Mass., 1963.

[19] Situacija, kuri dažnai padaro ją pačią labai vaikišką.

[20] David M.Schneider (asmeninis pranešimas) yra pasirengęs įrodinėti, kad kraujomaišos tabu nėra universalus, remdamasis medžiaga iš Okeanijos. Tada šiuo atžvilgiu sakykime, kad jis yra iš esmės universalus.

[21] Lévi-Strauss, op. cit., p. 479.

[22] Aš prisimenu, kad turėjau pirmą vyrą mokytoją penktoje klasėje, prisimenu, kad džiaugiausi tuo – jaučiausi labiau suaugusi.

[23] Žr. Claude Lévi-Strauss. *The Raw and the Cooked*. Trans. J. and D. Weightnman. – New York, 1969.

[24] Rae Carlson. „Sex Differences in Ego Functioning: Exploratory Studies of Agency and Communion". In *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 37 (1971), p. 270.

[25] *Women, Culture and Society*. M.Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds. – Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 43.

[26] Ibid. p. 44.

[27] Ibid., p. 51.

[28] Ibid., p. 49

[29] Ibid., p. 28–29; 58.

[30] Ibid., p. 51.

[31] Ibid., p. 29.

[32] David Bakan. *The Duality of Human Existence*. – Boston, 1966, p. 55.

[33] Niekas, atrodo, per daug nesirūpina dėl sesers nužudymo – tai klausimas, kuris turi būti ištirtas.

[34] Pati Ingham diskusija yra gana dviprasmiška, kadangi moterys yra taip pat siejamos su gyvūnais: „Kontrastai vyras/gyvūnas ir vyras/moteris yra aiškiai panašūs... Medžioklė yra priemonė įsigyti moteris kaip ir gyvūnus" (John M. Ingham. „Are the Sirionó Raw or Cooked?" In *American Anthropologist* 73, 1971, p. 1095). Kruopšti duomenų analizė rodo, kad šioje tradicijoje ir moterys, ir gyvūnai yra tarpininkai tarp gamtos ir kultūros.

[35] Julian Pitt-Rivers. *People of the Sierra*. – Chicago, 1961, ir Rosaldo, op. cit.

LAURA MULVEY.

[1] Laura Mulvey. *Visual and Other Pleasures.* – Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. 113.

[2] E. Ann Kaplan. *Women and Film: Both Sides of the Camera.* – New York: Methuen, 1983.

[3] *Kaplan,* op. cit., p. 24.

[4] *Mulvey,* op. cit., p. 39.

[5] Ibid., 119.

[6] *Kaplan,* op. cit., p. 174–179.

[7] Judith Mayne cit. pgl. Teresa de Lauretis. *Technologies of Gender.* – Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 117.

[8] Ibid., p. 109.

[9] Ibid., p. 116.

[10] Ibid., p. 123.

TORIL MOI

[1] Woolf esė yra išversta į lietuvių kalbą ir išspausdinta *Proskynoje,* 1991/9 (18) ir 1992/1 (19), ši esė aptariama ir bendrajame šios antologijos įvade.

[2] Toril Moi. *Sexual/Textual Politics.* – London: Methuen, 1985, p. xiii.

[3] Kate Millett. *Sexual Politics.* – New York: Doubleday, 1969.

[4] Moi, op. cit., p. 45.

[5] Ibid., p. 50.

[6] Elaine Showalter. *A Literature of Their Own.* – Princeton: Princeton University Press, 1979; Sandra Gilbert and Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic.* – New Haven: Yale University Press, 1979.

[7] Moi., op. cit., p. 69.

[8] Ibid., p. 85–86.

KAS BIJO VIRGINIOS WOOLF? FEMINISTINĖS WOOLF INTERPRETACIJOS

[1] Elaine Showalter. *A Literature of Their Own.* – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977, p. 263.

2 Ibid. p. 264.

[3] Ibid. p. 282.

[4] Ibid.

5 Ibid.

[6] Ibid. p. 284.

[7] Ibid. p. 285.

[8] Ibid. p. 287.

[9] Ibid. p. 288.

[10] Ibid. p. 294.

[11] Ibid.

[12] Ibid. p. 295.

[13] Ibid. p. 296.

[14] Georg Lukács. *Studies in European Realism.* – London: Merlin Press, 1972, p. 3.

[15] Ibid. p. 5.

[16] Ibid. p. 6.

[17] Ibid. p. 9.

[18] Patricia Stubbs. *Women and Fiction: Feminism and the Novel 1810–1920.* – London: Methuen, 1981, p. 231.

[19] Ibid.

[20] Annos Coombes samprotavimai apie *Bangas* rodo tikrai Lukácso vertą antipatiją modernistiniam fragmentiškumui ir subjektyvizmui. Pavyzdžiui, ji rašo: „Sunkiausia, rašant šį darbą, buvo pamėginti politizuoti diskursą, kuriame atkakliai (sic) siekiama išvengti kokios nors politikos ir istorijos, o jeigu tai pasidaro neįmanoma, bandoma sklandžiai estetizuoti dalykus, kurių nepavyksta ‚realistiškai' inkorporuoti".

[21] Showalter, op. cit., p. 295.

[22] Ibid. p. 311.

[23] Ibid. p. 285.

[24] Marcia Holly. „Consciousness and authenticity: toward a feminist aesthetic". In Tosephine Donovan, ed. *Feminist Literary Criticism*. – Lexington: The University Press of Kentucky, 1975, p. 4.

[25] Ibid. p. 42.

[26] Ibid.

[27] Platesnę šios problemos analizę žr. skyriuje apie Gilbert ir Gubar. In *Sexual/Textual Politics*. – London: Methuen, 1985, p. 37–69.

[28] Terminas „Anglijos ir Amerikos„ reiškia specifinį požiūrį į literatūrą, o ne empirinę nuorodą į kritiko tautybę. Anglijos kritikė Gillian Beer esė „Anapus determinizmo: George Eliot ir Virginia Woolf" išdėsto tuos pačius argumentus prieš Showalter požiūrį į Woolf, kaip ir mano pateiktieji šiame darbe. 1984 m. esė „Subjektas, objektas ir tikrovės prigimtis: Hume'as" ir elegijoje *Į švyturį* Beer pateikia platesnį filosofinį savo teiginių kontekstą.

[29] Apie Derrida filosofiją ir kitas dekonstrukcijos formas žr. Christopher Norris. *Deconstruction: Theory and Practice*. – London: Methuen, 1982.

[30] Kristevos pozicija čia dėstoma remiantis jos *Poetinės kalbos evoliucija* (*La Révoliution du langage poétique*. Paris: Senil, 1974).

[31] Viena kritikė feministė, Barbara Hill Rigney, mėgina įrodyti, jog romane *Ponia Dalloway* „beprotybė yra veikiau asmenybės prieglobstis, o ne jos galas". Mano supratimu, tekstas šio teiginio nepatvirtina – jis remiasi labiau kritikės troškimu išsaugoti Laingo kategorijas negu įsigilinimu į Woolf kūrybą.

[32] Julia Kristeva. „Women's time". In *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, no. 1. – Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 33–34.

[33] Carolyn Heilbrun. *Toward Androgyny*. – London: Victor Gollancz, 1973, p. xi.

[34] Ibid., p. xvi–xvii.

[35] Nancy Topping Bazin. *Virginia Woolf and the Androgynous Vision.* – New Brunswick, N. Y.: Rutgers University Press, 1973, p. 138.

[36] Heilbrun, op. cit., p. 155.

[37] Kate Millett. *Sexual Politics.* – London: Virago, 1977, p. 139–140.

[38] Michèle Barrett. *Virginia Woolf: Women and Writing.* – London: The Women's Press, 1979, p. 36.

[39] Ibid., p. 22.

[40] Jane Marcus, ed. *New Feminist Essays on Virginia Woolf.* – London: Macmillan, 1981, p. 1.

[41] Ibid.

[42] Ibid., p. 7.

[43] Perry Meisel. *The Absent Father: Virginia Woolf and Walter Pater.* – New Haven: Yale University Press, 1980, p. 234.

[44] Ibid., p. 242.

JULIET MITCHELL

[1] Jane Flax. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West.* – Berkeley: University of California Press, 1990.

[2] Juliet Mitchell. *Psychoanalysis and Feminism.* – New York: Pantheon, 1974.

[3] Flax, op. cit., p. 158.

[4] Kate Millett. *Sexual Politics.* – New York: Avon, 1971.

[5] Dorothy Dinnerstein. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and the Human Malaise.* – New York: Harper and Row, 1976.

[6] Flax, op. cit., p. 161.

[7] Nancy Chodorow. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.* – Berkeley: University of California Press, 1978.

[8] Chodorow, p. 218; cit. pagal Flax, op. cit., p. 163.

[9] Mitchell and Rose, op. cit., p. 51.

[10] Flax, op. cit., p. 75.

FREUDO PSICHOANALIZĖ IR MOTERS SEKSUALUMAS

1 Svarbu psichoanalitinę objekto santykių teoriją skirti nuo psichologinių arba sociologinių aiškinimų, į kuriuos ji gali būti paviršutiniškai panaši. Aptariamas „objektas" yra, žinoma, žmogiškasis objektas, bet, ir tai yra svarbiau, rūpimas klausimas yra jo *internalizavimas* subjekte. Niekada tik kaip tikras objektas, vidiniu subjekto įvaizdžiu jį visada paverčia fantazijos. Objekto santykių teorija atsirado kaip mėginimas perkelti psichoanalizę nuo vieno asmens prie dviejų asmenų teorijos pabrėžiant, kad visada yra ryšys bent jau tarp dviejų žmonių. Objekto santykių teorijoje objektas yra aktyvus santykyje su subjektu, kuris formuojasi esant sudėtingai sąveikai su juo. Tai prieštarauja Lacano objekto aiškinimui, žr. žemiau.

2 Sigmund Freud. „Femininity", Lecture XXXIII, New Introductory Lectures (1932), (SE, XXII, 1933), p. 116.

3 Sigmund Freud. „On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love" (Contributions to the Psychology of Love, II) (SE, XI, 1912), (PF, VII), p. 188–189.

4 Sigmund Freud. „Analysis Terminable and Interminable" (SE, XXIII, 1937), p. 252.

5 Žr. *Female Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. – New York: W.W. Norton, 1982,p. 99–122.

6 Sigmund Freud. „Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria" („Dora"), 1901, (SE, VII, 1905), p. 56.

7 Sigmund Freud. „Delu sions and Dreams in Jensen's Gradiva„ (SE, IX, 1906–1907), p. 33.

8 Sigmund Freud. „The Unconscious" (Papers on Metapsychology) (SE, XIV, 1915), p. 177.

9 Sigmund Freud. „An Autobiographical Study" (SE, XX, 1925), p. 37.

10 Šį skirtumą toliau perėmė kiti rašytojai, ypač Ernestas Jonesas, kuris, pasisakydamas prieš falinės kastracijos specifiškumą ir už tai, kad egzistuoja bendra baimė dėl seksualinio troškimo išnykimo, šiai idėjai apsaugoti nukalė terminą *aphanisis*. Ši mintis nėra išplėtota Abrahamo

veikaluose, tačiau ji nustatė ateities kryptį. Lacanas grįžta prie jos teigdamas, kad Jonesas pataikė taip arti taikinio, jog jo nesėkmė yra tuo groteskiškesnė dėl beveik jo tikslios įžvalgos. Lacanui *aphanisis* susijęs su esminiu subjekto skilimu, o Jonesas, rašo jis, „klaidingai suprato jį kaip kažką gana absurdiško, baimę pamatyti išnykstant troškimą. Dabar *aphanisis* turi būti radikaliau pateiktas plotmėje, kurioje subjektas atsiskleidžia judėjimu, mano aprašomu kaip letalinis. Visiškai kitaip aš pavadinau šį judėjimą – subjekto *dilsmu*". Viena vertus, subjektas pasirodo kaip prasmė, kita vertus – kaip *dilsmas* – išnykimas (SXI. – P. 189, 199, 207–208, 218).

[11] Sigmund Freud. „Letter to Carl Müller-Braunschweig" (1935), išleistas kaip „Freud and female sexuality: a previously unpublished letter". *Psychiatry*, 1971, p. 329.

[12] A. Starcke. „The Castration Complex", *IJPA*, II, 1921, p. 180.

[13] Sigmund Freud.„Analysis of a Phobia in a Five Year Old Boy" („Little Hans") (SE, X, 1909), p. 1–149 (PF, VIII), p. 8.

[14] Freud. „Letter", op. cit., p. 329.

[15] Freud. „Feminity", op. cit., p. 119.

[16] Ibid., p. 117.

[17] Ibid., p. 119.

[18] Ibid., p. 124.

[19] Sigmund Freud. „Splitting of the Ego in the Process of Defence" (1938), (SE, XXIII, 1940), p. 273–278.

[20] Freud. „Feminity", op. cit., p. 122.

HÉLÈNE CIXOUS

[1] Toril Moi. *Sexual/Textual Politics*. – London: Methuen, 1985, p. 105.

[2] *La jeune née*. Par Hélène Cixous et Catherine Clément. – Paris, Éditions Inédit, 1975, p. 156.

3 *Cixous;* cit. pagal Moi, op. cit., p. 108.

4 Ibid., p. 171–172.

5 Ibid., p. 158.

6 Ibid., p. 104.

7 Ibid., p. 124.

JANE FLAX

1 Jean-François Lyotard. *La condition postmoderne.* – Paris: Editions de Minuit, 1979; *Postmodernus būvis* (vertė M. Daškus). – V. ALK/Baltos lankos, 1993.

2 Žr. Marion Smilay. „Feminist Theory and the Question of Identity". In *Women and Politics.* – 1992, November.

3 Andre Lorde. *Sister Outsider.* – Trumansberg, New York: The Crossing Press, 1984.

4 Jane Flax. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West.* – Berkeley: University of California Press, 1990, p. 214.

5 Ibid., p. 219.

POSTMODERNIZMAS IR LYČIŲ SANTYKIAI

Šis straipsnis buvo daug keičiamas. Iš pradžių parašiau šį kūrinį ketindama jį perskaityti 1984 m. liepos mėnesį Berlyne kasmetiniame Amerikos studijų asociacijos Vokietijoje susirinkime. Nuvykti į Vokietiją galėjau Vokswageno fondo dėka. Vokiškame žurnale *Amerikastudien / American Studies* pasirodys pirmasis šio straipsnio variantas, kuris pavadintas „Lytis kaip feministinės teorijos problema" („Gender as a Problem: In and for Feminist Theory"). Man pasisekė, kad straipsnį perskaitė daug atidžių skaitytojų, tokių kaip Gisela Bock, Sandra Harding, Mervat Hatem, Phyllis Palmer, Barrie Thorne, ir jie turėjo, be abejonės, įtakos tobulinant šį tekstą.

1 Plačiau šie teiginiai aptariami pasirodysiančiame mano darbe „Freud's Children? Psychoanalysis and Feminism in the Postmodern West".

2 Feministinėms teorijoms atstovauja: Barbara Smith, ed. *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (New York: Kitchen Table: Woman of Color Press, 1983); Cherríe Morega and Gloria Anzaldúa, eds. *This Bridge Called My Back* (Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981); Elizabeth Abel, Marianne Hirsch, and Elizabeth Langland. *The Voyage In: Fictions of Female Development* (Hanover, N.H., and London: University Press of New England, 1983); Zillah R.Eisenstein, ed. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Monthly Review Press, 1979); Annette Kuhn and Ann Marie Wolpe, eds. *Feminism and Materialism* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978); Hunter College Women's Studies Collective. *Women's Realities, Women's Choices* (New York: Oxford University Press, 1983); Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds. *New French Feminisms* (New York: Schocken Books, 1981); Joyce Trebilcot, ed. *Mothering: Essays in Feminist Theory* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1984); Sherry B.Ortner and Harriet Whitehead, eds. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (New York: Cambridge University Press, 1981); Nancy C. M. Hartsock. *Money, Sex, and Power* (New York: Longman, Inc., 1983); Ann Snitow, Christine Stansell and Shoron Thompson, eds., *The Powers of Desire: The Politics of sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983); Sandra Harding and Merrill B.Hintikka, eds. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (Boston: D.Reidel Publishing Co., 1983); Carol C. Gould. *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1984); Alison M.Jaggar. *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983); Isaac D.Balbus. *Marxism and Domination* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).

3 Postmodernizmo šaltiniams ir jo praktikams priskiriami: Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals* (New York: Vintage, 1969) ir *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage, 1966); Jacques Derrida. *l'écriture et la difference* (Paris: Edition du Seuil, 1967); Michel Foucault. *Language, Counter-Memory, Practice* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977); Jacques Lacan. *Speech and Language in Psychoanalysis* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968) ir *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (New York: W.W. Norton and Co., 1973); Richard Rorty. *Phi-*

losophy and the Mirror of Nature (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979); Paul Feyerabend. *Against Method* (New York: Schocken Books, 1975); Ludwig Wittgenstein. *On Certainty* (New York: Harper and Row, 1972) ir *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan Publishing Co., 1970); Julia Kristeva. „Women's Time". In *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, no. 1 (Autumn 1981): 13-35 ir Jean-François Lyotard. *The Postmodern Condition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

4 Sandra Harding straipsnyje „The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory". In *Signs* 11, no. 4 (Summer 1986): 645-664, aptaria ambivalentišką feministinio teorizavimo domėjimąsi abiejų rūšių diskursais. Ji tvirtina, kad feminizmo teoretikams dėl politinių ir filosofinių priežasčių reiktų susitaikyti su ambivalentiškumu ir išlaikyti abu diskursus. Vis dėlto, aš manau, jos argumentai iš dalies grindžiami pernelyg nekritišku Švietimo epochai būdingo žinojimo, įvardijimo ir išsilaisvinimo (knowing, naming, and emancipation) sutapatinimo perėmimu.

5 Tokio darbo pavyzdžiai yra: Alice A.Jardine. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985); Donna Haraway. „A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". In *Socialist Review* 80 (1983): 65-107; Kristeva, Kathy E.Ferguson. *The Feminist Case against Bureaucracy* (Philadelphia: Temple University Press, 1984); Luce Irigaray. *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985).

6 Immanuel Kant. „What Is Enlightenment?" In *Foundations of the Metaphysic of Morals* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1959), p. 85.

7 Apie sielos/proto/kūno skilimo kritiką žr. Naomi Scheman. „Individualism and the Objects of Psychology". In Harding and Hintikka, eds.; Susan Bordo. „The Cartesian Masculinization of Thought". In *Signs* 11, no. 3 (Spring 1986): 439-456; Nancy C.M.Hartsock. „The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". In Harding and Hintikka, eds.; Caroline Whitbeck. „Afterword to the ‚Maternal Instinct'". In Trebilcot, ed.; Dorothy Smith. „A Sociology for Women". In *The Prison of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*, ed. J.Sherman and E.T.Beck (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).

[8] Šiuos klausimus iškėlė Judith Stacey straipsnyje „The New Conservative Feminism". In *Feminist Studies* 9, no. 3 (Fall 1983): 559-583 ir Nancy Chodorow straipsnyje „Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspective". In *The Future of Difference*, ed. Hester Eisenstein and Alice Jardine (1980; perspausdinta New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1985).

[9] Apie naująją dešiniųjų ideologiją moterų klausimu žr. Stacey.

[10] Harding išsamiai nagrinėja šias problemas. Žr. išnašą 4. Taip pat žr. Sandra Harding. „Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues". In Gould (žr. išnašą nr. 2) ir „Why Has the Sex/Gender System Become Visible Only Now?" In Harding and Hintikka, eds., ir Jaggar (žr. išnašą 2), 353-394. Kadangi moderniose Vakarų kultūrose mokslas yra pažinimo modelis ir tuo pačiu metu yra neutralus/objektyvus, net socialiai naudingas/galingas (arba destruktyvus), tai epistemologiniai tyrinėjimai dažnai koncentruojasi į mokslo prigimtį ir struktūrą. Palyginkite Hilary Rose. „Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for The Natural Sciences". In *Signs* 9, no. 1 (Autumn 1983): 73-90; Helen Longino and Ruth Doell. „Body, Bias, and Behavior": A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science: In *Signs* 9, no. 2 (Winter 1983): 207-227.

[11] Pavyzdžiui, marksistinis, pradedant Engelsu, arba egzistencialistinis, arba lakaniškasis „moterų klausimo" traktavimas, jog moteris esanti „kitokia negu vyras".

[12] Šiuo klausimu žr. Joan Kelly. „The Doubled Vision of Feminist Theory". In *Feminist Studies* 6, no. 2 (Summer 1979): 216-227, taip pat Judith Stacey and Barrie Thorne. „The Missing Feminist Revolution in Sociology". In *Social Problems* 32, no. 4 (April 1985): 301-316.

[13] Palyginkite Phyllis Marynick Palmer. „White Women / Black Women: The Dualism of Female Identity and Experience in the United States". In *Feminist Studies* 9, no. 1 (Spring 1983): 151-170.

[14] Tai Gayle Rubin teiginys iš „The Traffic in Women: Notes on the ‚Political Economy'of Sex". In *Toward an Anthropology of Women*. Ed. Rayna Rapp Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975).

[15] Aš išplėtojau šį argumentą savo straipsnyje „Psychoanalysis as Deconstruction and Myth: On Gender, Narcissism and Modernity's Discontents".

In *The Crisis of Modernity: Recent Theories of Culture in the United States and West Germany*. Ed. Kurt Shell (Boulder, Colo.: Westview Press, 1986).

16 Žr. Balbus (žr. išnašą 2), kur šie argumentai toliau plėtojami. Nors Balbusas kritikuoja Marxą, metateoriniame lygyje jis, regis, vis dar žavisi Marxu, nes viso dominavimo priežastimi laiko vaiko auginimą. Aš taip pat esu diskutavusi dėl Marxo teorijų neadekvatumo straipsnyje „Do Feminists Need Marxism?" In *Building Feminist Theory*. Ed. Quest Staff (New York: Longman, Inc., 1981) ir „The Family in Contemporary Feminist Thought: A Critical Review". In Jean Bethke Elshtain, ed. *The Family in Political Thought* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1982), 232-239.

17 Akcentuodamas gamybos reikšmę, Marxas veikiau gal atkartoja kapitalistinį mentalitetą, o ne dekonstruoja jį. Palyginkite su Albert O. Hirschman. *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), kur labai įdomiai diskutuojama dėl *specifinio kapitalistinio* mentaliteto istorinio atsiradimo ir susiformavimo.

18 Annete Kuhn. „Structures of Patriarchy and Capital in the Family". In Kuhn and Wole, eds. (žr. išnašą 2), 53.

19 Ann Ferguson. „Conceiving Motherhood and Sexuality: A Feminist Materialist Approach". In Trebilcot (žr. išnašą 2), 156-158.

20 Žinoma, esama įvairių prancūzų feministų teorijų. Aš koncentruoju dėmesį į šioje įvairovėje dominuojantį ir įtakingą požiūrį. Daugiau apie prancūzų feminizmą žr. esė žurnale *Signs* 7, no. 1 (Autumn 1981) ir *Feminist Studies*, vol. 7, no. 2 (Summer 1981).

21 Ontologinius ir esencialistinius šių autorių darbo aspektus aptaria Domna Stanton „Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva". In *The Poetics of Gender*. Ed. Nancy Miller (New York: Columbia University Press, 1986).

22 Catherine MacKinnon straipsnyje „Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory". In *Signs* 7, no. 3 (Spring 1982): 515-544, atrodo, praleidžia pagrindinį dalyką, teigdama, kad „visumą apibrėžianti tema yra vyrų siekimas kontroliuoti moters seksualumą, kur vyrai nėra nei individai, nei biologinės būtybės, o lytinė grupė, kuriai būdingas socialiai konstruojamas vyriškumas, apibrėžiamas šiuo siekimu" (532). „Archimedo taško" problemą aptaria Myra Jehlen.

„Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism". In *Signs* 6, (Summer 1981): 575-601.

[23] Palyginkite Michel Foucault. *Power/Knowledge*. Ed. Colin Gordon (New York: Random House, 1981).

[24] Bet žr. Evelyn Fox Keller darbą apie mūsų pažiūrų į „gamtinį pasaulį" gimininišką pobūdį, ypač jos esė „Gender and Science". In Harding and Hintikka, eds., ir „Cognitive Repression in Physics". In *American Journal of Physics* 47 (1979): 718-721.

[25] Jean Bethke Elshtain darbe *Public Man, Private Woman* pateikia pamokomą pavyzdį, kaip tariamai prigimtinės (vaikų) savybės gali būti panaudotos tam, kad apribotų tai, apie ką turėtų galvoti „reflektuojantis feministas". Paskutiniuose Elshtain darbuose matyti, kad (ir vėl) *moteriai* tenka atsakomybė gelbėti vaikus nuo kitais atžvilgiais instrumentinio ir abejingo pasaulio. Elshtain aiškiai yra įsitikinusi, kad psichoanalitinė teorija nesusijusi su nuo konteksto priklausančia hermeneutika, kuri, jos manymu, būdinga visoms kitoms žinojimo apie socialinius santykius rūšims. Psichoanalitinę teoriją ji laiko pagrindu absoliutiems ir pamatiniams teiginiams apie „tikrųjų žmogaus poreikių" arba apie „pagrindinių žmogiškųjų santykių" prigimtį ir tada šiais „natūraliais" faktais grindžia politines išvadas. Žr. Jean Bethke Elshtain. *Public Man, Private Woman* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 314, 331.

[26] Žr. Max Weber. „Science as a Vocation". In *From Max Weber*, ed. H.H. Gerth and C.Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958) ir Max Horkheimer and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder and Herder, 1972).

[27] Kadangi medicina pasiekė tokių dalykų kaip „lyties pakeitimo" operacijos ir nauji pastojimo bei embrioninio apvaisinimo metodai, sakau „iki šiol".

[28] Kaip ir Christopherio Lascho darbe *Haven in a Heartless World* (New York: Basic Books, 1977), Lascho darbe iš esmės pakartojamos tos idėjos, kurias anksčiau skelbė Frankfurto mokyklos atstovai, ypač Horkheimeris ir Adorno. Žr., pavyzdžiui, esė „The Family". In *Aspects of Sociology*. Frankfurt Institute for Social Research (Boston; Beacon Press, 1972).

29. Palyginkite Saros Ruddick esė „Maternal Thinking" ir „Preservative

Love and Military Destructions on Mothering and Peace". In Trebilcot, ed. (žr. išnašą 2).

[30] Apie moterų „kitoniškumą" žr. esė Eisenstein and Jardine, eds. (žr. išnašą 2); Marks and de Courtivron (žr. išnašą 8); taip pat Carol Gilligan. *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) ir Stanton (žr. išnašą 21).

[31] Pavyzdžiui, Hélène Cixous. „Sorties". In *The Newly Born Woman*, ed. Hélène Cixous and Catherine Clement (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986).

[32] Žr., pavyzdžiui, Elshtain (žr. išnašą 25) ir Elshtain, ed. (žr. išnašą 16), 7-30.

[33] Tai, atrodo, būtų iš esmės būdinga socialistų feministų diskusijai apie šeimą. Žr., pavyzdžiui, A.Fergusono (žr. išnašą 19) ir Kuhno (žr. išnašą 18) esė.

[34] Žr., pavyzdžiui, Barbaros Smith „namų" reikšmių aptarimą jos darbe „Introduction". In *Home Girls* (žr. išnašą 2). Smith pateikiamas apibūdinimas smarkiai prieštarauja kai kurių viduriniojo sluoksnio baltųjų moterų „namų" sąvokos apibrėžimui ir vartojimui. Žr., pavyzdžiui, Michele Barret and Mary McIntosh. *The Anti-social Family* (London: Verso, 1983) ir Heidi I.Hartmann. „The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework". In *Signs* 6, no. 3 (Spring 1981): 366-394.

[35] MacKinnon (žr. išnašą 22), 531.

[36] Atrodo, tai Adrienne Rich teiginys iš „Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". In *Signs* 5, no. 4 (Summer 1980): 631-160. Žr. taip pat Stanton (žr. išnašą 21).

[37] Iris Young. „Is Male Gender Identity the Cause of Male Domination?" In Trebilcot, ed. (žr. išnašą 2), 140. Šiame esė Young dar kartą akcentuoja giminystės/lyties/superstruktūros ir klasės/gamybos/pagrindo skilimą, apie kurį kalbama Juliet Mitchell *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Pantheon Books, 1974).

[38] Kaip kad Shulamith Firestone knygoje *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970), and MacKinnon (žr. išnašą 22).

[39] Šiuo klausimu žr. Nancy Chodorow and Susan Contratto. „The Fantasy

of the Perfect Mother". In *Rethinking the Family*, ed. Barrie Thorne with Marilyn Yalom (New York: Longman, Inc., 1983).

[40] Trebilcot, ed. (žr. išnašą 2) ir Thorne and Yalom, eds.

[41] Bet atkreipkite dėmesį į dialogą tarp Gloria I. Joseph ir Jill Lewis. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives* (New York: Doubleday and Co., 1981) ir Marie L.Lugones and Elizabeth V.Spelman. „Have We Got a Theory for You". In *Woman and Values*, ed. Marilyn Pearsall (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1986), ir Palmer (žr. išnašą 13). Spalvotosios moterys atkakliai laikėti šio požiūrio ilgą laiką. Palyginkite B.Smith, ed. (žr. išnašą 2); Moraga and Anzaldua, eds. (žr. išnašą 2). Žr. taip pat Audre Lorde. *Sister Outsider* (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984).

[42] Palyginkite Trebilcot (žr. išnašą 2) motinystės apibrėžimus, ypač Whitbeck ir Ruddick esė.

[43] Dėl priešingų argumentų žr. Jaggar (žr. išnašą 10) bei Hartstock „The Feminist Standpoint" (žr. išnašą 7).

[44] Postmoderniosios filosofijos lyties šališkumą (*gender biases*) ir neatitikimus aš aptariu straipsnyje „Freud's Children" (žr. išnašą 1). Taip pat žr. Naomi Schor. „Dreaming Dissymmetry: Barthes, Foucault, and Sexual Difference" (straipsnis perduotas Boston Area Colloquium on Feminist Theory, Northeastern University, Fall 1986).

[45] Sigmund Freud. *Civilization and Its Discontents*. – New York: W.W.Norton and Co., 1961, p. 50-51.

JULIA KRISTEVA. STABAT MATER

[1] Šis straipsnis inspiruotas Marinos Warner. *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*. – London:Weidenfeld and Nicolson, 1976, ir Ilse Barande. *Le Maternel singulier*. – Paris: Aubier-Montaigne, 1977, idėjų.

[2] *Flash* (*angl*. – blyksnis.

[3] *Flesh* (*angl*.) – mėsa, raumuo, mėsinėti.

[4] Kibirkščiuoja ryški šviesa (*angl.*).

[5] Miega ant krūtinės, gyvsidabris ant mano pilvo (*angl.*).

[6] Jungas taip pat pabrėžė „hierogaminius" ryšius tarp Marijos ir Kristaus, keistą Marijos antiprotekciją įgimtos nuodėmės atžvilgiu, leidžiančią jai begalinį humaniškumą, ir labai stengėsi, kad Dangun Ėmimą Vatikanas pripažintų dogma, šiame fakte matydamas vieną iš katalikybės pranašumų prieš protestantizmą (C.G. Jung. *Réponse á Job*. 1964).

[8] Kaip sako Caelius Sedulius, kurį cituoja Marina Warner: „Jai ne į porą nei su pirmąja, nei su kokia kita moterim. Ji vienintelė tarp moterų. Ji labiausiai patiko Dievui."

[9] Žodžių žaismas: *père* (pranc.) – tėvas.

LUCE IRIGARAY

[1] Luce Irigaray. *Spéculum de l'autre femme*. – Paris: Minuit, 1974, p. 72.

[2] Toril Moi. *Sexual/Textual Politics*. – London: Methuen, 1985, p. 133.

[3] Whitford, op. cit., p. 106.

[4] Ibid., p. 106.

[5] Moi, op. cit., p. 132.

[6] Luce Irigaray. *Corps-à-corps avec la mère*. – Montréal: Pleine lune, 1981.

[7] *Spéculum*, p. 238.

[8] Moi, op. cit., p. 136–137.

[9] Ibid., p. 140.

[10] Luce Irigaray. „This Sex Wich Is Not One". Trans. by Catherine Porter. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.

[11] Luce Irigaray. *Passions élémentaires*. – Paris: Minuit, 1982.

[12] Ibid., p. 166.

[13] Ibid., p. 159.

[14] Ibid.

VARDŲ RODYKLĖ

FEMINIZMO EKSKURSAI

Moters samprata nuo antikos iki postmodernizmo

Sudarė *Karla Gruodis*

Redaktorė *Aldona Radžvilienė*
Dailininkas *Algimantas Dapšys*
Techninė redaktorė *Ramunė Januševičiūtė*

SL 1573. 1995 05 22. 35 leidyb. apsk. l.
Tiražas 4 000. Užsakymas 714

Rinko ir maketavo leidykla „Baltos lankos“

Išleido UAB „Pradai“ leidykla,
T. Vrublevskio g. 6, 2600 Vilnius

Spaudė „Spindulio“ spaustuvė,
Gedimino 10, 3000 Kaunas

Kaina sutartinė

Fe-222 **Feminizmo** ekskursai: Moters samprata nuo antikos iki postmodernizmo / Sudarė K. Gruodis; [Įž. str. „Įvadas", p. 7 - 43, K. Gruodis]. – V.: Pradai, 1995. – 606 p.

Vardų r-klė: p. 599 – 606

ISBN 9986-405-23-8

Chrestomatinio pobūdžio knygoje spausdinami būdingiausi užsienio autorių feminizmo problemoms skirti darbai. Juose nušviečiama požiūrio į moterį raida įvairiose istorinėse epochose. Įžanginiuose straipsniuose supažindinama su spausdinamų autorių feminizmo koncepcijomis. Tai pirmas tokio pobūdžio darbas lietuvių kalba.

UDK 13

KULTŪROS ISTORIJA
FILOSOFIJA

Moters idėjos – galvojimo apie moterį – Vakarų civilizacijoje trajektorijos. Šiai antologijai būdinga esminių tekstų atranka, įžvalgiai subalansuotas jų santykis su kitais tekstais blaiviai suvoktoje Vakarų intelektualinės istorijos perspektyvoje. Darbas, suteikiąs patikimus rėmus tolesniems moters filosofijos tyrinėjimams.

Vytautas Kavolis

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos remiant Atviros Lietuvos fondui. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su svarbiausiais užsienio autorių humanitarinių mokslų veikalais

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISBN 9986-405-23-8